محمد بن محمد بن محمد

من كتب العبد المسمى
بعبد حسين الموكلي
مقا[illegible]
عفي عنه

فليلا عرنا بدار دينا ومرجعنا غوا تحت التراب
وما الدهر الا يفجعونا باهله وما صاحب الحاجات الا
لكل صبيحة ملك ينادي لدوا للموت وابنوا للخراب
وما آمرنا الا واحدة كلمح بالبصر دواب

نحد علم الكلام بانه علم باحث عن ذات الله وصفاته واحوال الممكنات من المبدأ والمعاد على قانون الاسلام وفيه نظر لان ذلك الحد موضوع لهذا العلم لانه يبحث فيه عن اعراضه الذاتية من كونه واجبا وفاعلا مختارا وعالما وغير ذلك والجواب انه يبحث عنها فيه لا موضوع كل علم ما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية لا عنه
وان قلت ... من حيث الصفات ... ومسايل علم الكلام ... من حيث ... الا ان المراد ان ذاته
تعالى من هذه الحيثية ثبت لموضوع العلم او ينفى عنه فذلك بين البطلان وان المراد ان هذه الحيثيات تثبت لذاته او تنفى عنها ... لكن لا يكون من المسايل
الا البحث عن الصفات فقط لا الذات بتلك الحيثية ... ومن موضوع علم الكلام ... موضوع كل علم لا يبرهن عليه
مسألة من مسايل العلم فلم يبق فرق بين موضوع العلم ومسئلة ... وجعلوا هذه المسئلة مخصوصة بالذات ومكنا الجاب
بان من ... الوجود مبرهنا عليه فيه ... ما ذكرهم ... ما هو ... تمت

الملك لله دخل في حفظ عبده
الحاج بشير اغا دار السعادة الشريفة
لسنة ثمان وخمسين ومائة
واقف

هذه النسخة الجليلة والمجلة الجميلة من وقف حضرت مولانا صاحب الخيرات الحسان
صاحب ذيل الجود والاحسان منور مصابيح المقاصد بانوار العنايه
مفتح مغالق المراصد بمفتاح الكفايه جامع محاسن العلم والعمل حائز مجامع البر
الاكمل الآ وهو اغا دار السعادة الحاج بشير وقفه للنجح المزيد والبر الكثير
من هو على كل شي قدير حرره الفقير الى الله سبحانه وتعالى
محمد ... المفتش باوقاف الحرمين المحترمين
عفوله

٤٠٠

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين • الحمد لله المتوحد بوجوب الوجود ودوام البقاء • المتفرد باستحقاق التعبد واستجماع العلى • المنزه عن
الاتسام بالانقسام والاجزاء • المقدس عن مشابهة الاشباه ومشاكلة الاشكال • العزيز الذي عجز عن ادراك ذاته عقول العقلاء • وتحيرت
في ساحة كبريائه اوهام العلماء • العليم الذي لا يعزب عنه دبيب النملة السوداء • على الصخرة الصماء في الليلة الظلماء • القدير الذي طوى السماوات بقدرته
والسمو العلى • الحكيم الذي دبر الامور بقدرته التي هو فيها الى سابق القضاء • الجواد الذي انعم على البرايا بنعماء لا تعد ولا تحصى • العفو
الذي يعفو عن السيئات ويعفو ما دون الشرك لمن يشاء • والصلوة على من اصطفاه برسالته لتكميل الخلائق من المرسلين والانبياء • حضرة
خاتم النبيين وسيد الاصفياء • محمد الذي بعثه الله الى كافة البرايا ووعد له مقام الشفاعة يوم العرض والجزاء • وعلى اله واصحابه اعلام
الهدى وانجم الهدى ما اخضر بخت الغبراء او طلع نجم في الخضراء • اما بعد فان مولانا سيدنا الامام المحقق والحبر المدقق ملك الحكماء المحققين
زين الفضلاء المتقدمين منهم والمتاخرين • شمس الحق والدين • محمود بن ابي القاسم بن احمد الاصفهاني مد الله ظلاله وابد بفضله زلاله
يقول لما كان اعلى ما تسمو اليه اعناق الهمم • واجلى ما يتنافس فيه اخيار الامم • تحلية النفس بالعلوم التي من احسنها فبها تقر العقول وتجتني
ومن اشرفها ذخائر العقائد تعتني • صبح السعادة من مشارقها طالع • ونور السيادة من نتائجها ساطع • ومن تحلى به فقد فاز
بالقدح المعلى • ونال الحظ الاوفر والمنزلة العظمى • وكان انفسها فائدة واعمها عائدة واشرفها مرتبة واجلاها منقبة • علوم الشريعة التي هي
وسيلة السعادة الى مقارنة الملأ الاعلى • وجنة الخلد ومراتب الزلفى • من تمسك بها فقد اهتدى • ومن اعرض عنها حشر يوم القيامة اعمى •
وكان اشرفها موضوعا وانفعها اصولا وفروعا واوثقها حجة واوضحها محجة • هو علم اصول الدين الذي تبتني عليه معاقدها • وتنحل
اليه مقاصدها • هو الكاشف عن استار الالوهية • المطلع على اسرار الربوبية • الفارق بين من اختاره الله برسالته واجتباه • وبين
من اوحى زخرفا وتنبا • المميز بين المطيعين من اهل المغفرة والرضوان • والعاصين من اهل الضلالة والطغيان • وقد صنفت فيه
مصنفات شريفة • ومختصرات لطيفة • من جملتها المختصر الموسوم بالتجريد المنسوب الى المولى الامام المحقق العلامة النحرير المدقق الحبر
الفاخر • والبحر الزاخر • مكمل علوم الاولين • افضل المتقدمين والمتاخرين • سلطان الحكماء المتالهين نصير الملة والدين • مطاع
الملوك والسلاطين • محمد الطوسي كساه الله جلابيب رضوانه • واسكنه اعلى غرف جنانه • وهو صغير الحجم غزير العلم يحتوي على الدقائق
الاصولية على اسنائها • وينطوي من الحقائق العلمية على اجلائها • يشتمل على ابحاث شريفة • وغرائب لطيفة • لكن لغاية الايجاز نازل منزلة
الالغاز • لا ينكشف لكل احد مغزاه • ولا يدرك قبل التامل معناه • فاشار الي من طاعته فرض يجب على العباد • ومتابعته فرض يلزم من فضله
بان اشرح له شرحا يرفع جلابيب الكلمات عن معانيه للطالبين • ويجلو محاسن غوانيه للخاطبين • واحرر معاقده • واقرر قواعده • واتبع
مقاصده • واجرد فوائده • وانبه على ما ورد عليه من الاعتراضات • واشير الى اجوبة ما اورد فيه من الشبهات • خصوصا
على مباحث الامام • فانه قد عزل فيها عن سمت الاستقامة • فامتثلت امره • وصرفت عن اللباب فكره • مع قلة البضاعة وقصور الباع
في الصناعة • فشرحته شرحا لا يؤدي الى الاطناب المخل • ولا يفضي الى الاختصار المخل • وسعيت في حل الفاظه • وتبيين معانيه
وتقرير براهينه وتحقيق مبانيه • وتعرضت لما ورد عليه من الاعتراضات • مجتنبا عن ارتكاب التعسفات • وسميته بتسديد العقائد

٢

العقائد في شرح تجريد العقائد • والمامول ممن نظر فيه ان يستر هفواتي • عند العثور على خطيئاتي • ولنشرع في شرح الكتاب
مستعينا بلطف الله الوهاب • بسم الله الرحمن الرحيم • اما بعد حمد الله واجب الوجود على نعمائه والصلوة على سيد انبيائه واكرم احبائه
فاني مجيب الى ما سئلت من تحرير مسائل الكلام وترتيبها على ابلغ النظام مشيرا الى غرر فرائد الاعتقاد ونكت مسائل الاجتهاد مما قادني
الدليل اليه وقوي اعتقادي عليه وانا اسأل العصمة والسداد وان يجعله ذخرا ليوم المعاد وسميته بتجريد العقائد ورتبته على ستة
مقاصد • اقول لما كان علم الكلام باحثا عن امور يعلم منها المعاد وما يتعلق به من الجنة والنار والصراط والميزان والثواب والعقاب وغير ذلك
مما يتوقف على النبوة والامامة ومما يتوقفان عليه من اثبات الصانع وصفاته ومما يتوقف عليه من الحادث الذي هو الجوهر والعرض وجميع ذلك
يتوقف على الامور العامة التي هي تشتمل على اثبات مبادي بها لا جرم رتبه على ستة مقاصد • المقصد الاول في الامور العامة والثاني في الجوهر
والعرض والثالث في الصانع وصفاته والرابع في النبوة والخامس في الامامة والسادس في المعاد ولنقدم مقدمة في تقسيم الموجودات على مذهب الطوائف
قال المتكلمون الموجود ينقسم الى الاول له وهو القديم والى ما له اول وهو المحدث والقديم هو الله سبحانه وتعالى وصفاته وهي
الثمانية عند الاشاعرة وهي القدرة والعلم والحيوة والارادة والسمع والبصر والكلام ومذهب قدماء المعتزلة ان الصفات
ليست موجودة ولا معدومة فيكون القديم عندهم هو الله سبحانه فقط والمحدث اما متحيز وهو الجوهر او حال فيه وهو العرض
اولا هذا ولا ذاك وقد استحاله اكثر المتكلمين لانه لو ثبت شاركه الباري تعالى في وقد خالفه في غيره فيلزم التركيب ونقضه بان الاشتراك
في العوارض لا سيما في السلب لا يقتضي التركيب فالمتحيز ان لم يقبل القسمة اصلا فهو الجوهر الفرد والا فهو الجسم عند الاشاعرة وعند
المعتزلة ان قبل القسمة في جهة فقط فهو الخط والا فان قبل في جهتين فقط فهو السطح والا فهو الجسم وهو اما لطيف كالملك والجن
والهواء او كثيف كالماء والارض والعرض ان لم يكن المتحيز بدونه فهو الكون وهو الحصول في الحيز فان كان عقيب العدم فهو الكون
الاول والا فان كان عقيب الحصول في ذلك الحيز فهو السكون او في حيز آخر فهو الحركة وان امكن المتحيز بدونه فاما ان لا يحتاج الى
المتحيز هو وهو المحسوس باحدى الحواس الخمس الظاهرة فالمبصر فالالوان واصلها السواد والبياض وعند المعتزلة خمسة السواد والبياض
والحمرة والصفرة والخضرة وعند بعض ليس للالوان اصول والاضواء والمسموع فالاصوات والحروف المعروضة بسبب الآلات والمذوق
فالطعوم وهي الحرافة والمرارة والملوحة والحلاوة والدسومة والحموضة والعفوصة والقبض والتفاهة وما يتركب منها والمشموم
فالروائح وهي طيبة وكريهة والملموس فالاعتماد وهو الخفة والثقل والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والا فان يحتاج الى اكثر
من جوهر واحد فان لم يحتج الى بنية فهو التاليف فانه اضافي فان لم يمكن البنية بدونه فهو الحيوة والا فان امكن في جميع اجزاء البنية فهو الالم
والا فان لم يكن مخصوصا ببعضه هو القلب فهو القدرة وان كان مخصوصا ببعضه هو القلب فان كان ميلا الى جذب شيء او دفعه فهو الارادة
والكراهة والا فان كان متوجها الى تحصيل وجود او عدم فهو الشهوة والنفرة والا فاما ان يقتضي حكما على من الموجودات بنفي او اثبات
او طلبا للدليل لحكم والثاني هو النظر والاول ان كان جازما فهو الاعتقاد فان لم يكن مطابقا فهو الجهل المركب وان كان لسبب موجب لذلك الاعتقاد
فهو النظري ان كان مكتسبا والوجداني ان كان امرا من الباطن مثل وجدان الجوع والعطش وان لم يكن بسبب فهو التقليد او غير جازم



فان كان احد طرفيه غالبا عند الحاكم فهو الظن والطرف الآخر هو الوهم وان لم يغلب فهو الشك هذه جملة اقسام الموجودات على راي المتكلم
وما عدا ذلك لا يعد من الموجودات فاجناس الحوادث على هذا الراي اثنان وعشرون واحد منها جوهر والباقي اعراض هي الاكوان و
الالوان والاصوات والطعوم والروائح والاعتماد والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والتاليف والحياة والالم
والقدرة والارادة والكراهة والشهوة والنفرة والاعتقاد والظن والنظر عشرة منها مقدورة للبشر خمسة منها افعال الجوارح
وهي الاكوان والاصوات والاعتماد والتاليف والالم وخمسة منها افعال القلوب وهي الارادة والكراهة والاعتقاد والظن
والنظر **وقال الحكماء** الموجود ان التفت اليه من حيث هو لذاته من غير التفات الى غيره فاما ان يكون بحيث يجب له الوجود وذاته وهو القيوم
الواحد الحقيقي الذي لا يتكثر بوجه من الوجوه لا بحسب اجزاء الماهية كالجنس والفصل ولا بحسب اجزاء الوجود كالهيولى والصورة ولا
بحسب اجزاء المقدار كالامتدادات ولا بحسب الجزئيات كالانسان المنقسم الى افراده ولا بحسب الصفات فليس له صفات زائدة
عليه وان لم يجب فهو الممكن وانه ان لم يحتج الى موضوع وهو المحل الذي لا يتقوم بالحال فهو الجوهر والا فالعرض والجوهر اما ان يكون محلا لجوهر
آخر فهو الهيولى وهي والموضوع مندرجان تحت المحل والهيولى اما ان تكون مقترنة بصورة يجوز ان تفارقها الى بدل وهي هيولى
العناصر وهيولى عالم الكون والفساد او مقترنة بصورة لا يجوز ان تفارقها الى بدل وهي هيولى الافلاك او حالا في جوهر آخر وهو
الصورة وهي والعرض مندرجان تحت الحال والصورة اما ان تكون شاملة لجميع الاجسام وهي الصورة الجسمية والصورة المشتركة
او لا تكون شاملة بل تختص ببعض دون بعض وتسمى صورة نوعية او يكون مركبا منهما وهو الجسم الطبيعي ويكون اما اوليا وهو الاجسام
العالية التي هي الافلاك والكواكب او ثانيا وهو اجسام عالم الكون والفساد ولا يكون في جوف فلك القمر كالبسائط وهي العناصر الاربعة
التي هي النار والهواء والماء والارض او مركبات وهي المواليد التي هي المعادن والنبات والحيوان والمعادن اما غير ذائبة
وهي الاجساد السبعة الذهب والفضة والنحاس والاسرب والحديد والقلعي والخارصيني او ذائبة وهي غير الاجساد وهي ارواح
ونفوس وغيرها والارواح هي الزيبق والنفوس الزرنيخ والكبريت وغيرها العقاقير مثل الاملاح والزاجات والنبات
ان كان له ساق فهو الشجر والا فهو النجم وكل منهما اما مثمر او غير مثمر والحيوان اما ناطق وهو الانسان او غير ناطق كالبهائم والسباع
والوحوش والطيور والهوام والحشرات وغيرها او لا يكون حالا ولا محلا ولا مركبا منهما ويسمى المجرد وهو اما مدبر للاجسام ومتصرف
فيها وهي النفس فلكية وهي المتعلقة بالافلاك وانسانية وهي المتعلقة بالانسان او غير مدبر وهو العقل وهو عندهم عشرة والاخير
هو الفعال وواهب الصور وبعضهم يثبتون مع العقول والنفوس اعراضا ويسمونها روحانية والعرض اما ان يقتضي القسمة لذاته
وهو الكم او النسبة وهي الاعراض النسبية او لا هذا ولا ذاك وهو الكيف والكم اما ان يكون بين اجزائه المفروضة حد مشترك وهو المتصل
او لا وهو المنفصل والكم المتصل اما قار الذات اي يوجد اجزاؤه معا وهو الخط ان انقسم في جهة واحدة فقط والسطح ان انقسم في
جهتين والجسم التعليمي ان انقسم في الجهات الثلث او غير قار الذات وهو الزمان وهو مقدار الحركة والكم المنفصل هو العدد
والكيف اربعة انواع الاول الكيفيات المحسوسة باحدى الحواس الخمس اما بالبصر فالالوان او الاضواء واما بالسمع فالاصوات والحروف



والحروف واما بالذوق فالطعوم التي ذكرناها واما بالشم فالروائح واما باللمس فالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والثقل
والخفة والصلابة واللين وغيرها والثاني الكيفيات النفسانية وهي اما سريعة الزوال وهي الحال مثل الفرح والغم والخجالة والخوف والغضب
والشهوة وغيرها او بطيئة الزوال وهي الملكة مثل الاخلاق الحميدة والذميمة كالعفة والرضا والبخل والحسد وغيرها والثالثة
الكيفيات الاستعدادية ويقال لها القوة واللاقوة كالمصحاحية او القبول ويقال لها الضعف واللاقوة كالممراضية والرابع الكيفيات المختصة بالكميات كالمتصلة
مثل الانحناء والاستقامة والتربيع والتثليث واما بالمنفصلة فكالتركيب والاولية والزوجية والفردية وغيرها من الكيفيات كالقابلية للشدة والضعف
والاعراض النسبية سبعة ١ الاضافة وهي النسبة المتكررة اي النسبة لشيئين كل منهما بالقياس الى الآخر كالابوة والبنوة والاخوة والتقابل
والعلو وغيرها ٢ الاين وهي نسبة المتمكن الى المكان ٣ متى وهي نسبة الاشياء الزمانية الى الزمان او الى طرفه اعني الآن ٤ الوضع
وهي نسبة بعض اجزاء الشيء الى البعض والى الامور الخارجة كالجلوس والقيام وغيرهما ٥ الملك وهي نسبة الشيء الى ما يحيط به
وينتقل بانتقاله كالتلبس والتعمم والتختم ٦ ان يفعل وهو التاثير كالقطع والكسر ٧ ان ينفعل وهو التاثر كالانقطاع والانكسار فاجناس
العالم وجميع الموجودات عندهم عشرة جوهر وكم وكيف واين ومتى ووضع واضافة وملك وان يفعل وان ينفعل وقد جمع في بيت وهو
قمر عزيز الحسن الطف مصره لو قام يكشف غمتي لانثنى وكذا النقطة والوحدة فعند بعضهم غير موجودة وعند بعضهم موجودة
لكن لم يندرج تحت جنس فلا يكون نقضا وعند المتكلمين اكثر هذه الاقسام ليس بموجود وعند المحققين كلها موجودة بعضها في الاعيان
وبعضها في الاذهان **قال المقصد الاول في الامور العامة وفيه فصول الاول في الوجود والعدم وتحديدهما بالثابت العين والمنفي**
**العين او الذي يمكن ان يخبر عنه ونقيضه او بغيرهما مشتمل على دور ظاهر بل المراد تعريف اللفظ اذ لا شيء اعرف من الوجود اقول**
رتب الكلام في الامور العامة اعني الشاملة لجميع الموجودات او اكثرها على ثلثة فصول وذلك لانحصارها بالاستقراء في الوجود والعدم وما
يتبعهما والماهية وما في المركز في الماهية والوجود او العدم واو لواحقها اعني العلة والمعلول الفصل الاول في الوجود وذكر فيه ابحاثا ثلثة
في تحديدهما قال وتحديدهما اي تحديد المتكلم الموجود بالثابت العين والمعدوم بالمنفي العين وتحديد الحكماء الموجود بانه الذي يمكن
ان يخبر عنه والمعدوم بنقيضه وهو ما لا يمكن ان يخبر عنه وبغيرهما مثل قولهم الموجود هو الفاعل والمعدوم هو المنفعل يشتمل على دور
ظاهر وهو الاخذ بتعريف واحد اذ كل من المعرفات الثلثة للوجود يعرف بالموجود وكذا كل من المعرفات الثلثة للمعدوم يعرف بالمعدوم فلا يكون
هذه التحديدات بحسب الحقيقة وهو ان يكون حقيقتهما وضع اللفظ بازائه مجهولة من حيث هي فتعرف بعينهما والا لكانت باطلة
ضرورية لاستلزامها الدور وقد عرف ذلك في المنطق بل المراد بهذه التعريفات تعريف اللفظ واعني به ان يكون ما وضع اللفظ بازائه معلوما
وحيث هو مجهولا من حيث انه مدلول اللفظ فيعرف ذلك الشيء من هذه الحيثية من حيث هو مدلول للفظ آخر عرف انه مدلول له والتعريف
على هذا الوجه ليس بدور اذا الشيء من حيث هو مدلول للفظ عرف كونه مدلولا له لا يتوقف تعريفه على الشيء من حيث هو مدلول للفظ
لم يعرف كونه مدلولا له وايراد معرفته من هذا الوجه والامور البديهية يجوز تعريفها بحسب اللفظ اذ الشيء المعلوم بالبداهة جاز ان
يكون مجهولا من جهة انه مدلول للفظ فيعرف بلفظ آخر اشهر واظهر منه وانما يكون المراد بهذه التعريفات الوجود والعدم التوقف

بحسب اللفظ لو لا انه اعرف من الوجود فيمتنع تعريفه بحسب الحقيقة لامتناع تعريف الشيء بنفسه وبما يساويه في المعرفة وبالاخفى ولا يمتنع تعريفه

بحسب اللفظ لجواز ان يكون الوجود من حيث مدلول لهذا اللفظ مجهولا وان كان اعرف من غيره من حيث ذاته فيتوقف بالاعتبار الاول

والثاني الوجه الاول لا يمكن تعريفه بحسب الحقيقة لانه بديهي التصور والبديهي يمتنع تعريفه لامتناع تحصيل الحاصل واما البديهيات

يمكن تعريفها بحسب اللفظ ويمتنع بحسب الحقيقة والكتب ... يمكن تعريفها بها والالفاظ المترادفة قد تصلح للتعريف بحسب اللفظ كما ان الشيء ولا

للتعريف بحسب الحقيقة وقول المصنف وتحديدهما بالثابت العين والمنفي العين يشتمل على تعريف الوجود والعدم ثم يعرفهما بان الموجود والمعدوم

عرفا بهما لا الوجود والعدم فيعرفان بثبوت العين ونفي العين وعلى تقدير ان لا يكون الوجود والعدم مساويا للموجود والمعدوم

في المفهوم ولجهالة عندهم عرف معنى صيغة المفعول كان بطلان تعريف الموجود والمعدوم بما ذكر دالا على بطلان تعريف الوجود

والعدم بثبوت العين ونفي العين فلذلك لم يتحاش عن ذلك وان لم يجعل تعريف الوجود والعدم تعريف الموجود والمعدوم افادة هذا

المعنى قال والاستدلال بتوقف التصديق بالتنافي عليه بتوقف الشيء على نفسه او عدم تركيب الوجود مع فرضه او ابطال الرسم باطل اقول

استدل الامام في الملخص على ان تصور الوجود بديهي بوجوه ثلثة واشار المصنف الى اثنين منها وحكم ببطلانه وقوله والاستدلال مبتدأ

وباطل خبره الوجه الاول تقريره ان الوجود بديهي التصور لان التصديق البديهي بالتنافي اي بالتنافي بين النقيض ونقيضه في الصدق

والكذب مثل قولنا لا ان يكون الشيء موجودا او لا يكون معدوما يتوقف على تصور الوجود والعدم ضرورة توقف التصديق على تصور

اطرافه وما يتوقف عليه البديهي او لا يكون بديهيا فتصور الوجود والعدم بديهي الوجه الثاني تقريره ان الوجود بديهي التصور لانه لو تصور

لتصور اما بالبديهة او بالكسب لفلا واسطة بينهما والثاني ممتنع فيلزم الاول وانما قلنا ان الثاني ممتنع لانه لو كان كسبيا يلزم توقف الشيء على

نفسه او عدم تركيب الوجود مع فرض تركيبه او التعريف بالرسم وكل من هذه الاقسام باطل وانما قلنا انه يلزم احد هذه الامور الثلثة لانه لو كان

كسبيا فاما ان يعرف بنفسه فيلزم توقف الشيء على نفسه او باجزائه وتلك الاجزاء اما وجودات فيلزم توقف الوجود على نفسه وكذا يلزم

توقف تعريف الشيء على نفسه سواء كان مفهوم تلك الوجودات هو الوجود من حيث هو او الوجود مع قيد وان غير وجودات فلا بد ان يحصل عند اجتماعها

امر زايد والا كان الوجود محض ليس بوجود وذلك الزايد هو الوجود وتلك الاجزاء معروضاته فيلزم ان لا يكون التركيب في معروضاته

لا فيه وقد فرض التركيب فيه او بامر خارج فيلزم ان يكون التعريف بالرسم واما بطلان القسم الاول والثاني فقط واما بطلان القسم الثالث فلان

الامر الخارج انما يعرف الشيء لو علم كونه مساويا له لامتناع تعريف الشيء بالاعم لانه اقل جريا من التعريف بالتمييز والاعم لا يميز ولا بالاخص لانه اخفى

والعلم بمساواته له يتوقف على العلم بالشيء وانه دور وبما عداه وهو ممتنع لامتناع احاطة الذهن بالامور الغير المتناهية لا يقال لا نسلم انه لو حصل

عند اجتماع الاجزاء امر زايد يلزم ان يكون التركيب في معروضاته لا فيه وانما يلزم ذلك لو كان الوجود هو ذلك الزايد فقط وان لو كان

الوجود هو الزايد مع تلك الاجزاء فلا يلزم ذلك لانا نقول اذا كان الوجود هو الزايد مع تلك الاجزاء تكون الزايد جزءا له فنقول في الجزء الذي

هو الزايد لا ان يكون وجودا فيلزم توقف الشيء على نفسه او غير وجود فيلزم ان لا يكون الوجود المحض ليس بوجود وكما بطلان الوجه

الاول من الاستدلال فتقريره انه يقال لا نسلم ان ما يتوقف عليه التصديق البديهي او لا يكون بديهيا فان التصديق هو الذي لا يتوقف

٤

لا يتوقف حكم العقل فيه الا على تصور طرفيه فجاز ان يكون كل من تصور طرفيه او احدهما بالكسب مع انه يصدق عليه البديهي ولئن سلمنا ذلك لكن التصور السابق

على التصديق هو التصور بوجه ما لما عرفت في المنطق فبداهة التصور بوجه ما لا يقتضي بداهة التصور بالحقيقة ولا بداهته من كل الوجوه فجاز ان

يكون تصوره بوجه ما بديهيا وتصوره بحسب الحقيقة او من كل الوجوه غير بديهي والمطلوب بالتعريف تصوره بحسب الحقيقة او بوجه اخر غير الوجه

البديهي وقيل في بيان ابطال هذا الوجه ان هذا التصديق ان كان بديهيا مطلقا اي بجميع اجزائه لم يحتج الى دليل والامام يقول واجيب بان

بداهته مطلقا يتوقف على بداهة العلم بالجزء لا على العلم ببداهة العلم بالجزء لجواز ان يكون العلم بالجزء بديهيا ولم يعلم بداهته فيبين بالاستدلال

وعكن ان يقال في ابطال هذا الوجه ان هذا التصديق ان علم انه بديهي مطلقا لم يحتج الى دليل والامام يقول لا يمكن ان يقال العلم ببداهته

مطلقا لا يتوقف على العلم ببداهة العلم بالجزء لان العلم ببداهته مطلقا بدون العلم ببداهة الجزء محال واما بيان بطلان الوجه الثاني من الاستدلال

فتقريره انا لا نسلم ان اجزاء الوجود لو كانت غير وجودات وحصل عند اجتماعها امر زايد يلزم ان يكون الوجود المحض ليس بوجود او توقف الشيء

على نفسه وانما يلزم ذلك لو كان الوجود هو الزايد على سائر الاجزاء وهو ممنوع لجواز ان يكون الزايد مع الاجزاء جميعا فلا يلزم ان يكون

عارضا للاجزاء لان الاجزاء معروضات له ولا كونه جزءا من الوجود حتى يلزم تقدم الشيء على نفسه او كون الوجود المحض ما ليس بوجود لا يقال

اذا كان كل واحد من الاجزاء داخلا في الوجود يكون جميع الاجزاء ايضا داخلا فلا يكون جميع الاجزاء الذي هو داخل فيه نفسه لانا نقول لا نسلم انه

اذا كان كل واحد داخلا يكون المجموع داخلا فليس يلزم من صدق حكم على كل واحد صدقه على المجموع وايضا لو صح ما ذكرتم يلزم نفي جميع المركبات وهو باطل بالضرورة

سلمنا انه يمتنع التعريف باجزائه ولكن لا نسلم ان التعريف الرسمي باطل قوله لانه يتوقف على العلم بالمساواة قلنا لا نسلم بل يتوقف على المساواة في نفس

الامر لا على العلم بها سلمنا لكن العلم بالمساواة لا يتوقف الا على تصور الشيء بوجه ما وتصور ما عداه بوجه ما فلا يلزم الدور ولا الاحاطة

بالامور الغير المتناهية قال وتردد الذهن حال الجزم بمطلق الوجود واتحاد مفهوم نقيضه وقبوله القسمة يعطي الشركة اقول لما فرغ من بيان

تصور الوجود شرع في بيان اشتراكه اتفق جمهور المحققين على ان الوجود مشترك بين جميع الموجودات معنى وخالفهم الاشعري فيه وذهب الى ان وجود

كل شيء عين حقيقته ولا اشتراك الا في لفظ الوجود واختار المصنف مذهب الجمهور واحتج عليه بوجوه ثلثة تنبيهية ذكرها الحكماء ١ انه لو لم يكن الوجود

مشتركا بين جميع الموجودات لتردد الذهن في حال تردده في الخصوصيات والتالي باطل فالملازمة فلانه لو لم يكن الوجود مشتركا لكان مختصا

سواء كان ذاتيا للخصوصيات او عرضيا وعلى التقديرين يلزم من التردد في الخصوصيات التردد فيه ضرورة استلزام انتفاء الشيء

ذاتيه المختص وانتفاء خاصته واما بيان بطلان التالي فلانا نجزم بالوجود مع التردد في الخصوصيات وذلك انا اذا جزمنا بوجود ممكن

جزمنا بوجود علته مع التردد في ان علته واجب او ممكن جوهر او عرض والى هذا الوجه اشار بقوله وتردد الذهن حال الجزم بمطلق الوجود اي

وتردد الذهن في الخصوصيات حال الجزم بالوجود المطلق يعطي الشركة اي يدل على اشتراك الوجود بين الخصوصيات فان قيل يجوز ان لا يكون الوجود

مشتركا بين جميع الموجودات لكن يكون مشتركا بين بعضها وهو الممكنات ووجود الباري تعالى يكون مخالفا لوجود الممكنات فلا يتم المطلوب ويجوز

التردد في ان العلة جوهر او عرض حال الجزم بوجودها وليس الترديد في كون العلة واجبة او ممكنة حال الجزم بوجود العلة اجيب بانه لا يخلو التردد في ان العلة واجبة او ممكنة

لذلك ٢ ان مفهوم نقيض الوجود اعني السلب متحد في جميع الماهيات المعدومة فيلزم ان يكون مفهوم الوجود ايضا واحدا والا لبطل الحصر العقلي

الوجود ونقيضه قال قيل لا نم ان مفهوم السلب واحد بل مفهوم مخالف لسلب غيره مقابل للايجاب فكذلك الشيء اجيب بان سلب كل شيء وان كان مخالفا
لسلب غيره لكن كل من السلبين مشترك في مطلق السلب ضرورة صدق مطلق السلب عليهما الدال ذلك على الاشتراك ومن توهم ان الحصر انما يتحقق
بالنسبة الى الوجود الخاص والعدم الخاص فقد اخطأ وذلك لانا اذا قلنا زيد اما ان يكون موجودا بوجود الخاص او معدوما بعدمه الخاص
لم يجزم العقل بالانحصار بل طلب قسما آخر بخلاف ما اذا قلنا زيد اما ان يكون موجودا او معدوما فان العقل لم يطلب قسما آخر وجزم بالحصر
فعلمنا ان التقسيم الحاصر الذي يقبله العقل انما يكون بالنسبة الى الوجود المطلق وعدمه فيلزم اتحاد مفهوم كل منهما ٣ ان الوجود
يقبل القسمة الى الواجب والممكن ووجود الممكن الى وجود الجوهر والعرض فيجب ان يكون مشتركا بين الاقسام ضرورة اشتراك مورد القسمة
بين الاقسام قال قيل لا نم انه يلزم من قبول الوجود القسمة كونه مشتركا بين الجميع بل بين البعض لانه يصدق قولنا العالم اما واجب واما ممكن
ولا يلزم كون العالم مشتركا بين جميع الممكنات لكون البعض غير عالم وكذا يجوز تقسيم كل من الامرين اللذين بينهما عموم من وجه الى الآخر وقسيمه مع
عدم الاشتراك بين الجميع كقولنا الحيوان اما ابيض او غير ابيض والابيض اما حيوان او غير حيوان اجيب بانه يلزم من قبول
الشيء القسمة الى جميع افراد اقسام كونه مشتركا بين جميع افراد اقسام والوجود قبل القسمة كذلك فوجب اشتراكه بين الجميع
واعترض على هذه الوجوه بان الاشتراك الذي لزم فيها من حيث اللفظ لا من حيث المعنى وهو بط لانا لو قطعنا النظر عن لفظ الوجود ونظرنا
الى مفهوم الوجود فيلزم الاشتراك المعنوي واعلم ان هذه الوجوه تنبيهات لا براهين لان اشتراك الوجود من حيث المعنى بديهي
والبديهي لا يتوقف على البرهان بل قد يكون بعضه محتاجا الى التنبيه بالنسبة الى بعض الاذهان اذ قد يجوز ان يشكل على بعض الاذهان
الجزم بالنسبة الواقعة بين طرفي ذلك البديهي لعدم تصور طرفي ذلك البديهي على الوجه الذي يتوقف عليه الجزم فالمنع والمعارضة فيما ذكر
في معرض التنبيه لا يجري كثير نفع قال فيغاير الماهية والا لاتحدت الماهيات او لم يحصر اجزاؤها ولا نفكاكهما تعقلا ولتحقق الامكان وفائدة
الحمل والحاجة الى الاستدلال وانتفاء التناقض وتركيب الواجب اقول لما فرغ من بيان اشتراك الوجود فرع عليه كونه مغايرا للماهيات
اي زايدا عليها والمغايرة وان كانت لا تقتضي بحسب المفهوم ان يكون زايدا لجواز ان يكون داخلا في الماهيات لكن المراد بالمغايرة هنا الزيادة
قوله فيغاير الماهية اي يكون زايدا عليها وهذه الدعوى ايضا ضرورية لم ينازع فيها احد الا الاشعري ومن تابعه فانهم قالوا وجود
كل شيء عين ماهيته والحكماء وان قالوا ان وجود الواجب ليس زايدا عليه لكنهم قالوا ان الوجود المطلق مقول على الوجودات بالتشكيك فيكون
زايدا عليها فالوجود المطلق عندهم زايد على وجوده الخاص الذي هو حقيقته واحتج المص على ان الوجود زايد بوجوه تنبيهية ا تقريره
ان الوجود زايد على الماهيات لانه لو لم يكن زايدا لكان اما نفسها او داخلا فيها وكلاهما بط اما الاول فلانه لو كان نفسها وهو متحد بين الموجودات
فيلزم ان يكون الماهيات متحدة ايضا وليس كذلك واما الثاني فلان الوجود لو كان جزءا من الماهيات لم ينحصر اجزاء الماهية والتالي بط
بيان الملازمة ان الوجود لو كان داخلا لكان اعم الذاتيات المشتركة اذ لا ذاتي اعم منه فيكون جنسا فيكون الانواع المندرجة تحته
متميزة بعضها عن البعض بفصول موجودة والا لتقوم الموجود بالمعدوم وهو محال واذا كانت الفصول موجودة والوجود جنس الوجود
جنس للموجودات فيلزم ان يكون الفصول مركبة من الاجناس والفصول وكذلك فصول الفصول فيلزم تركب الماهية من اجزاء غير

٥

متناهية فيلزم عدم انحصار اجزاء الماهية واما بيان بطلان التالي فلان اجزاء الماهية لو كانت غير منحصرة لزم امتناع تحقق شيء من الماهيات
لان تحققها يتوقف على تحقق جميع اجزائها الغير المتناهية الذي هو ضروري امتناع تحقق الامور الغير المتناهية المترتبة في الوجود دا
قيل ان اراد الحكم جزئيا وهو ان يكون الوجود زايدا في بعض الماهيات فمسلم وان اراد كليا وهو ان الوجود زايد في جميع الماهيات فيكون
نقيضه جزئيا وهو قولنا الوجود ليس بزايد في جميع الماهيات ويجوز ان يكون زايدا في البعض ونفسا في البعض او جزءا في البعض
فلا يتم شيء مما ذكرتم لاتحاد الماهيات ولا تركبها من اجزاء غير متناهية اجيب بان اختلاف الوجود في العرض والنفسية غير متصور
لانه ان اقتضى العرض فينبغي ان يكون كذلك في الجميع وان اقتضى النفسية او الدخول فكذلك قال قيل لا نم وجوب الاستواء فيها وانما يلزم
ذلك ان لو كان من المفهومات المتواطية وهو ممنوع لانه مشكك اجيب بانه اذا كان مشككا يكون زايدا في الجميع وهو عين المط ٢ ان تعقل
الوجود ينفك عن تعقل الماهية اي تعقل الماهية ولا تعقل وجودها الذهني والخارجي فلا يكون الوجود نفس الماهية ولا داخلا فيها والا
لامتنع انفكاك تعقله عن تعقلها قال قيل تعقل الماهية كيف ينفك عن تعقل وجودها في الذهن وتعقلها عبارة عن وجودها في الذهن
اجيب بان تعقلها وان كان عبارة عن وجودها في الذهن لكن تعقلها غير تعقل وجودها في الذهن فان تعقل وجودها في الذهن غير وجودها
في الذهن بالاعتبار لان التعقل غير المتعقل وان كان عينه بالذات في بعض الصور قال قيل لا نم انا نعقل الماهية مع الغفلة عن وجودها
فانه كلما نعقل الماهية في الذهن نعقل وجودها اجيب بانه لو كان تعقل الماهية مستلزما لتعقل وجودها لاستحال الشك في ان الماهية
موجودة عند تعقلها في الذهن لانه يستحيل الشك في اتصاف الشيء بشيء عند تعقله في الذهن وليس كذلك فانا نعقل ماهية المثلث
وغيرها ونشك في وجودها الخارجي والذهني قال قيل يجوز ان يكون الماهيات التي لا نتصور تعقلها غير منفك عن تعقل وجودها
فلا يتم الدليل الذي ذكرتم على كونه زايدا فيها اجيب بانه على تقدير الاستواء لا يجوز ذلك وعلى تقدير التشكيك يلزم كونه زايدا كما ذكرنا
٣ ان الامكان متحقق لان بعض الموجودات مركب وكل مركب مفتقر الى اجزائه التي هي غيره وكل مفتقر الى الغير ممكن ويلزم من
تحقق الامكان كون الوجود زايدا لانه لو كان نفس الماهيات او داخلا فيها لم يكن نسبة الماهية اليه والى سلبه على السوية فلا يكون
الماهية ممكنة فلا يتحقق الامكان ٤ لو لم يكن الوجود زايدا لكان نفسا او جزءا والاول بط والا لم يكن حمل الوجود على الماهية فايدة
والثاني بط فانا نقول الجوهر موجود والعرض موجود والماهية موجودة ونستفيد منه فائدة معقولة لم تكن حاصلة قبل الحمل وكذا الملازمة
فلانه لو كان نفسا لكان قولنا الجوهر موجود بمنزلة قولنا الجوهر جوهر او الموجود موجود ولا شك في عدم فائدة مثل هذا الحمل والثاني ايضا
بط لانه لو كان جزءا لما توقف حمله على الماهية على الاستدلال ضرورة عدم توقف حمل الذاتي على الاستدلال والتالي بط فانا قد نحتاج
في بعض الماهيات الى الاستدلال عند حمل الوجود عليها ٥ لو لم يكن الوجود زايدا للزم التناقض عند سلبه عن الماهية وتركب الواجب والتالي
بط بقسميه ضرورة انتفاء التناقض وانتفاء تركيب واجب الوجود اما الملازمة فلانه لو كان نفسا لكان قولنا الماهية ليست بموجودة
بمنزلة قولنا الماهية ليست بماهية او الموجود ليس بموجود وهو تناقض ولو كان داخلا وهو مشترك بين الواجب والممكن فيلزم تركب
الواجب قال وقيام بالماهية من حيث هي فزيادته في التصور اقول هذا جواب عن دخل مقدر توجيهه لو كان الوجود زايدا لكان الماهية

غير موجودة في نفسها فيكون الوجود قائما بالمعدوم وهو محال توجيه الجواب أن يقال الوجود قائم بالماهية من حيث هي هي لا بالماهية

الموصوفة بالوجود أو العدم لا يقال الماهية من حيث هي هي أما أن تكون موجودة أو معدومة أو لا واسطة بينهما فإن كان الأول يلزم أن يقوم

الوجود بها لامتناع قيام الوجود بالوجود وإن كان الثاني يلزم أن يقوم الوجود بالمعدوم بنقيضه وهو محال لأنا نقول الماهية من

حيث هي هي ليست بموجودة ولا معدومة على أن مفهوم الماهية من حيث هي هي ليس نفس أحدهما ولا أحدهما داخلا في مفهومها لكنا نعني أن

مفهوم الماهية منفك عن أحدهما فإنه يمتنع انفكاك أحد النقيضين عن الماهية والا يلزم الواسطة وإذا كانت الماهية من حيث هي هي ليست موجودة

ولا معدومة بالمعنى المذكور لم يلزم الواسطة ولا امتناع في قيام الوجود بها واعلم أن زيادة الوجود على الماهية في العقل لا في اتصاف

الماهية به أمر عقلي ليس كاتصاف الجسم بالبياض فإن الماهية ليس لها وجود منفرد ولعارضها المسمى بالوجود وجود آخر حتى يجتمعا اجتماع

المقبول والقابل كالبياض والجسم بل الماهية إذا كانت فكونها وجودها والماهية إنما تكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل فقط

فلا يكون الوجود زائدا إلا في العقل **قال وينقسم إلى الذهني والخارجي والإبطال الحقيقي أقول** لما فرغ من كون الوجود زائدا شرع

في بيان انقسامه إلى الذهني والخارجي واختلفوا في الوجود الذهني فذهب قوم إلى إنكاره والمحققون أثبتوه واحتج المصنف عليه بأنه لو لم يكن للماهية

وجود في الذهن لبطل القضية الحقيقية وهي التي حكم فيها على ما صدق عليه الموضوع بالفعل أعم من أن يكون موجودا في الخارج أولا والتالي باطل

فالملزوم مثله أما الملازمة فلأنه لو لم يكن الوجود الذهني لانحصر الوجود في الخارجي فالأحكام الموجبة لا تتحقق عند وجود الموضوع على ما ليس بموجود في الخارج

بطلت ضرورة عدم شرط صحتها وهو وجود الموضوع لأنه ليس في الخارج لأنه ليس بموجود فيه ولا في الذهن لما فرض لم يوجد الذهني على

ثابت فيكون القضايا الحقيقية باطلة وأما بيان بطلان التالي فلأن القضية الحقيقية بالمعنى الذي ذكرنا هي المعتبرة الصادقة عند التحقيق لا الخارجية

التي يشترط فيها وجود الموضوع في الخارج فإنها باطلة وقد حقق المص بيان ذلك في نقد التنزيل **قال والموجود في الذهن إنما هو الصورة**

**المخالفة في كثير من اللوازم أقول** هذا جواب عن شبهة من أنكر الوجود الذهني وتقرير شبهتهم أنه لو كان للماهيات وجود في الذهن لزم أن يكون

الذهن متصفا بصفات متضادة وبما ننزهه عنه والتالي ظاهر الفساد بيان الملازمة أنه كالحرارة والبرودة والسواد والاستقامة

وجود في الذهن لزم أن يكون الذهن حارا باردا مستقيما معوجا إلى الآن وهو هكذا لأن ثبوت الأشياء في المحل يوجب اتصاف المحل بها وتقرير الجواب

حصول الأشياء في المحل يوجب الاتصاف بها وأما حصول صورها وأشباحها فلا يجب والموجود في الذهن إنما هو صورة هذه

الأشياء وأشباحها لا أنفسها فلا يجب اتصاف المحل بها والصور والأشباح لا تساوي ما لها الصور والأشباح في اللوازم بل تخالفها في كثير

من اللوازم **قال وليس الوجود معنى به تحصل الماهية في العين بل الحصول أقول** ذهب طائفة إلى أن الوجود معنى يقوم بالماهية في الأعيان وبه

تحصل الماهية في العين وهو باطل لأنه لو قام بها في الأعيان لكان قيامه بها متوقفا على حصولها في الأعيان فيلزم أن تكون موجودة قبل قيام

الوجود بها وهو محال بل وجود الماهية عبارة عن حصولها في الأعيان لا ما به تحصل الماهية في الأعيان **قال ولا تزايد فيه ولا اشتداد أقول**

الوجود غير قابل للزيادة والنقصان لأن الزائد قبل الزيادة إن لم يكن موجودا فليس بزائد وإن كان موجودا فإن كان الأول لم يكن عين الوجود الأول فيكون

تحصيلا للحاصل وهو محال وإن كان الثاني فلا يجوز أن يكون الوجود الأول منتفيا وإلا يلزم انتفاء الماهية وهو محال يلزم أن يكون الشيء موجودا

موجودا بوجودين وهو محال وإن كان الثاني لم يكن الزيادة صفة وإن قبل النقصان فالناقص إن كان وجودا هو عين الثاني يلزم أن يكون

الشيء موجودا ومعدوما في حالة واحدة وهو محال وإن كان غير الثاني فيلزم أن يكون الشيء موجودا بوجودين وهو محال وإن كان غير وجود فيما نقص

الوجود هذا والوجود لا يقبل الاشتداد والضعف لأن الاشتداد إن لم يكن لحال الجسم العارضة للمحل الثابت ثابتا لا يتغير في الذات

بحيث ما يوجد بالحال يكون متوسطا بين الحدين يحيطان بتلك الآن ويتجدد جميعا على ذلك المحل المتقوم دونهما من حيث هو متوجه

من تلك التجددات الى غايتها ويقتضي الضعف هو ذلك لمعنى إلا أنه من حيث هو متصرف بها عن تلك الغاية فالآخذ في الشدة والضعف

المحل لا الحال المتجدد المتقوم ومثل هذا التجدد لا يكون عرضا لأن المحل متقوم ثابت بدونه وأن الوجود فلما لم يكن محل متقوم بدونه لا يتصور اشتداده

والضعف فيه ومن هذا علم أن الجوهر أيضا لا يقبل الاشتداد والضعف **قال وهو خير محض أقول** الوجود خير محض فإنا إذا تحققنا ماهية

الشيء الذي يعبر عنه عند الجمهور بلفظ الخير ونظرنا في وجوه استعمالاتهم وحققنا ما دخل في تلك الماهية بالذات وما نسب إليها بالعرض

وجدنا الخير بالذات هو الوجود والشر بالذات هو العدم بيان ذلك أن الشر يطلق على أمور عدمية من حيث هي غير مؤثرة كفقدان كل

شيء ما من شأنه أن يكون له مثل العمى والجهل والموت وعلى أمور وجودية من حيث هي غير مؤثرة كوجود ما يمنع الشيء المتوجه الى كماله عن

الوصول إليه مثل البرد المفسد للثمار والسحاب الذي يمنع القصار عن فعله وكالأفعال القبيحة مثل القتل والزنا وكالأخلاق الرديئة

مثل الحسد والبخل وكالآلام والغموم ولما تأملنا في ذلك وحققنا وجدنا البرد في نفسه كيفية ليست بشر بل هو كمال من الكمالات إنما هو شر

بالقياس إلى الثمار لا مطلقا بل من حيث إنها أفسدت مزاجها فالشر بالذات هو فقدان الثمار كمالاتها اللائقة بها والبرد إنما صار شرا

بالعرض لإفضائه إلى ذلك وكذلك السحاب وأيضا القتل ليس بشر من حيث إن القاتل كان قادرا عليه ولا من حيث إن الآلة كانت قاطعة ولا من حيث

إنها عضو المقتول كان قابلا للقطع بل من حيث إنه إزالة الحياة عن ذلك الشخص وهو فقد عدمي وباقي القيود الوجودية خيرات وأيضا

الزنا ليس بشر من حيث إنه أمر صادر عن قوة الشهوة بل هو من تلك الحيثية كمال لتلك القوة إنما يكون شرا بالقياس إلى السياسة المدنية

أولى النفس الناطقة الضعيفة عن ضبط قوتها الحيوانية فالشر بالذات هو فقدان أحد تلك الأشياء كما لها وإنما أطلق على الأشياء المؤدية

إليه بالعرض وكذلك القول في الأخلاق التي هي مبادئه وكذلك الآلام فإنها ليست بشر من حيث هي إدراكات لأمور ولا من حيث هي وجود

تلك الأمور في أنفسها أو صدورها عن عللها إنما هي شر بالقياس إلى الحياة الفاقد لاتصال عضو من شأنه أن يتصل فإنه فقد حصل من ذلك

أن الشر في ماهيته عدم وهو إما عدم كمال الموجود من حيث ذلك العدم غير لائق به أو غير مؤثر وأن الموجودات ليست من حيث هي هي

موجودات بشر وإنما هي شر بالقياس إلى الأشياء الفاقدة كمالاتها لا لذواتها بل لكونها مؤدية إلى تلك الأعدام فتبين أن الوجود خير

والعدم شر وهذا ليس بإقناعي كما ظن بعض بل هو من الضروريات وإيراد المثال لإيضاح ما وهم المشبه بعض لا لتصحيحها **قال ولا ضد**

**له ولا مثل فتحقق مخالفته للمعقولات ولا ينافيها أقول** الضد يقال عند الجمهور على موجود في الخارج مساو في القوة لموجود آخر ممانع له فالوجود

لا ضد له من هذا الوجه إذ لا يصدق عليه أنه موجود في الخارج لامتناع اتصافه بالوجود الخارجي ويقال عند الخاص لموجود مشارك لموجود آخر

في الموضوع معاقب له أي إذا قام أحدهما بالموضوع لم يقم الآخر به والوجود لا ضد له من هذا الوجه أيضا لا يتعلق بالموضوع لأن محله لا يتقوم بدونه

ولأن الوجود يعرض لجميع الأشياء المعقولة لا للموجودات الخارجية فبعضها الوجود الخارجي ولا لغيرها فبعضها الوجود العقلي ولا ضد له لا يكون
كذلك لأن الضد لا يعرض للضد الآخر فالوجود لا ضد له ولا مثل له لأن المثل يشارك الذات في تمام الحقيقة ويكون المعقول منهما شيئا واحدا
بحيث إذا سبق أحدهما إلى الذهن وحصل منه في العقل أثر فلو لحق الآخر لم يحصل في العقل منه غير الأثر الحاصل من الأول والوجود ليس كذلك فلا مثل له
والآن قلنا إن الوجود ليس كذلك لأن الذات قد يتصف بالوجود والعدم والوجود لا يتصف بأحدهما **فإن قيل** الوجود قد يعرض له الوجود في العقل فيكون
ذاتا **أجيب** بأن الوجود لما اعتبر من حيث إنه عرض له الوجود يكون بهذا الاعتبار هو الموجود لا الوجود فباعتبار أنه وجود لا يكون ذاتا ولما كان الوجود
مغايرا لسائر المعقولات من المفهوم والنسبة بين الغيرين منحصرة في التماثل والتضاد والتخالف والتماثل والتضاد منتفيان لما ذكرنا فتحقق مخالفته
للمعقولات فإن الوجود لا ينافي المعقولات فلا ينافي شيئا منها **فإن قيل** العدم معقول والوجود ينافيه فكيف يكون الوجود لا ينافي شيئا من
المعقولات **أجيب** بأن العدم من حيث هو معقول يعرض له الوجود ولا يكون بهذا الاعتبار منافيا له فإن اعتبار كونه منافيا غير اعتبار كونه معقولا
**قال ويساوق الشيئية فلا تتحقق بدونه والمنازع مكابر مقتضى عقله أقول** اعلم أن من قال إن الوجود عين الماهية لا يمكنه القول بكون المعدوم شيئا
لامتناع أن الماهية يجوز تقررها في الخارج منفكة عن الوجود وإلا لزم اجتماع النقيضين وهو الوجود والعدم معا وأما من قال بأن الوجود زائد على
الماهية فقد اختلفوا فذهب بعضهم إلى أن الماهية يجوز تقررها في الخارج منفكة عن الوجود وهذا معنى قولهم المعدوم شيء ومنهم من منع ذلك والأول
مذهب المعتزلة والثاني مذهب سائر المتكلمين والحكماء واتفقوا على أن المنفي ليس بشيء هذا التفسير وعنوا بالمنفي الماهيات الممتنعة الوجود
في الخارج فمعنى محل النزاع الماهيات المعدومة الممكنة الوجود ولما عرفت ذلك فاعلم أن قوله ويساوق الشيئية أي الوجود يساوق الشيئية ويلازمها
بمعنى أن كل ما هو موجود فهو شيء وكل ما ليس بموجود فهو ليس بشيء فالمعدوم في الخارج سواء كان ممكنا أو ممتنعا ليس بشيء ومن نازع في هذا فقد
كابر مقتضى عقله فإن العقل قاض بأن المعدوم لا تقرر له في الخارج فلا يكون شيئا **قال وكيف يتحقق بدونه مع إثبات القدرة وانتفاء الاتصاف وانحصار**
**الموجود مع عدم تعقل الزائد أقول** القائلون بأن المعدوم شيء قد أثبتوا القدرة وعلى الصانع المؤثر وقد ثبت أن اتصاف الماهية بالصفة غير ثابت
في الأعيان بل هو أمر عقلي لأنه لو ثبت في الأعيان لكان متصفا بالثبوت فاتصافه بالثبوت يكون أيضا ثابتا فيلزم التسلسل وهو محال لما عرفت
ذلك فاعلم أن المصنف قال كيف يتحقق الشيئية بدون الوجود أي كيف يتحقق أن المعدوم شيء مع إثبات القدرة وانتفاء اتصاف الشيء بالصفة في الأعيان
لأن المنافاة بينهما متحققة وذلك لأنه على تقدير تحقق الشيئية بدون الوجود انتفى القدرة لأنها لو ثبتت فتأثيرها في الذات أو في الوجود أو في اتصاف
اتصاف الذات بالوجود ولا قدرة بأسرها باطلة أما الأول فلأن الذات ثابتة في العدم مستغنية عن المؤثر عندهم وأما الثاني فلأن الوجود عندهم
حال والحال غير مقدور وأما الثالث فلأن الاتصاف منتف في الخارج فلا تأثير للقدرة فيه ولما بطلت الأقسام بأسرها انتفى القدرة فالقول بتحقق
الشيئية بدون القدرة وانتفاء الاتصاف والثاني ثابت فانتفى الأول قوله وانحصار الموجود مع عدم تعقل الزائد أي كيف يتحقق الشيئية بدون
الوجود مع انحصار الموجود أي مع تناهيه مع عدم تعقل أمر زائد على الكون في الأعيان هذا برهان آخر دال على عدم تحقق الشيئية بدون الوجود تقريره
أن القول بتحقق الشيئية بدون الوجود مع انحصار الموجود مع عدم تعقل الزائد مما لا يجتمعان والثاني ثابت فانتفى الأول أما أنه لا اجتماع فلأنه
لو تحقق الشيئية بدون الوجود لثبت في العدم أشخاص غير متناهية لكل ماهية نوعية كما هو مذهبهم والثبوت هو الوجود لعدم تعقل أمر زائد على الكون



الكون في الأعيان فلو كان للأشخاص الغير المتناهي ثبوت لكان لها كون فيكون لها وجود لأن الكون هو الوجود فيلزم وجود أشخاص
غير متناهية فلا يكون الموجود منحصرا أي متناهيا ضرورة عدم تناهيها وأما بيان ثبوت الثاني فلأن عدم تعقل الزائد على الكون في الأعيان
ضروري وانحصار الموجود ثابت عندهم **قال ولو اقتضى التميز الثبوت عينا لزم منه محالات والإمكان اعتباري يعرض لما وافقونا على انتفائه**
**أقول** لما فرغ عن إقامة الحجة على إبطال مذهبهم شرع في إبطال حججهم على أن المعدوم شيء أي ثابت متقرر أما الحجة الأولى فتقريرها أن المعدوم
متميز وكل متميز ثابت فالمعدوم ثابت أما الصغرى فبينوها بوجوه ١ أن المعدوم معلوم والمعلوم متميز ٢ أن المعدوم مراد والمراد
متميز ٣ أن المعدوم مقدور والمقدور متميز وأما الكبرى فلأن التميز صفة ثابتة للمتميز وثبوت الصفة للموصوف فرع ثبوت
الموصوف وقد أجاب المصنف بمنع الكبرى بأنا لا نسلم أن كل متميز ثابت في الأعيان فإن التميز لا يقتضي الثبوت عينا وإلا لزم محالات
لأن المعدوم الممتنع لذاته كشريك الباري تعالى واجتماع الضدين وغيرهما متميز بعضها عن البعض فلو اقتضى التميز الثبوت عينا
لزم ثبوت هذه المعدومات الممتنعة وهي غير ثابتة في الأعيان بالاتفاق ولأن الخيالات التي تركبها متميزة فلو اقتضى التميز الثبوت
عينا لزم ثبوتها في الأعيان وهو باطل عندهم وكذلك الوجود متميز عن غيره فلو اقتضى التميز الثبوت عينا لزم ثبوته في الأعيان وهو
محال الثاني أن المعدوم ممكن والإمكان ليس بمنفي وإلا لا فرق بين قولنا لا إمكان له وإمكانه لا فيكون الإمكان ثابتا فليس جوهرا
قائما بذاته لأنه إضافي والإضافي ليستدعي محلا يقوم به فلا يكون جوهرا فيكون عرضا فلا بد له من محل ثابت لاستحالة قيام الصفة الثابتة
بالمنفي ولا يجوز أن يكون محله غير المعدوم الممكن لاستحالة قيام الصفة بغير موصوفها فيكون المعدوم الممكن ثابتا أجاب المصنف بأن الإمكان
أمر اعتباري لأنه لو كان خارجيا لزم التسلسل والإمكان يعرض لما وافقونا على انتفائه وهو المركبات الخيالية فلا يستدعي ثبوت محله
**قال وهو يرادف الثبوت والعدم النفي فلا واسطة أقول** لما فرغ من تساوق الشيئية والوجود شرع في نفي الحال وأثبتها أبو هاشم
وأتباعه من المعتزلة وإمام الحرمين أولا والقاضي أبو بكر وحدوها بأنها صفة قائمة بموجود ليست بموجودة ولا معدومة فيكون
الثابت عندهم أعم من الموجود والمعدوم أعم من المنفي وهو باطل بالضرورة لأن العقل يقضي بنفي الواسطة بين الوجود والعدم والوجود
يرادف الثبوت والعدم يرادف النفي ولا واسطة بين الثبوت والنفي فلا واسطة بين الوجود والعدم **قال والوجود لا يرد عليه القسمة**
**والكلي ثابت ذهنا ويجوز قيام العرض بالعرض أقول** لما أبطل الحال شرع في إبطال حجج مثبتيها ١ أن الوجود صفة قائمة بالموجود
وليس بموجود وإلا لتساوى غيره في الوجود فيزيد وجوده ويلزم التسلسل ولا معدوم لأنه لا يتصف بنقيضه **أجاب** بأن الوجود
لا يرد عليه القسمة ومعنى قولنا إما أن يكون موجودا أو معدوما استحالة انقسام الشيء إلى الموصوف به وعدمه فإذا لا يصح أن يقال
السواد إما أسود أو أبيض ولئن سلمنا أن الوجود يقبل هذه القسمة فنختار أن الوجود موجود في الذهن فلا يكون قائما بالموجود في الخارج
فلا يكون حالا ٢ أن السواد يشارك البياض في اللونية ويخالفه في فصله المختص به فما وجد كل واحد من الجنس والفصل فلا بد وأن يقوم
أحدهما بالآخر وإلا امتنع أن يلتئم منهما حقيقة واحدة فيلزم قيام العرض بالعرض وإن عدما أو واحد منهما لزم تركب الموجود عن المعدوم
وهو محال فيكون كل منهما ليس بموجود ولا معدوم ومما وصفان قائمان بالسواد الموجود فيكونان حالين **أجاب** عنه بأن كل واحد

منهما الكلي والكلي ثابت في الذهن فلا يرد عليه هذه القسمة بحسب الخارج اذ لا يتعقلها الا بحسب الذهن يكون موجودا في الذهن فلا يكون قايما بالموجود
في الخارج فلا يكون حالا وايضا على تقدير ان يكون كل واحد منهما موجودا واحدهما قايما بالاخر يلزم منه صحة قيام العرض بالعرض
قال ونوقضوا بالحال نفسها اقول اي نوقض مثبتوا الحال في حجتهم التي الدالة على ثبوت الحال بالحال نفسها اي لو كان حجتهم صحيحة لزم ان يكون
للحال حال اخرى ويلزم التسلسل وذلك لان ملخص حجتهم يرجع الى قولهم ان وجدنا حقايق مشتركة في بعض ذاتياتها ومختلفة في البعض
الاخر فلا بد ان تشترك فيما به الامتياز ومما ليساً بموجودين ولا معدومين ويكونان وصفين للحقايق الموجودة فيلزم الحال وهذا
بعينه ينتقض عليهم بالحال نفسها فان الاحوال عندهم متكثرة وجميعها مشتركة في الحالية ومختصة بما به الامتياز فيكون لكل حال امر مشترك
وامر مختص وهما ليسا موجودين ولا معدومين ووصفان للحال فيكون للحال حال اخرى ويتسلسل لا يقال انما يلزم ان يكون كل منهما حالا لا
ان لو كان قايما بموجود وليس كذلك لان كلا منهما قايم بالحال والحال ليس بموجود لانا نقول الحال صفة قايمة بموجود وما به الاشتراك والاختصاص
ايضا قايمان بذلك الموجود فيكونان حالين قال والعذر بعدم قبول التماثل والاختلاف والتزام التسلسل باطل اقول القايلون بالحال
اعتذروا عن النقض من وجهين ١ انا لا نسلم اشتراك الاحوال في الحالية وتباينها بخصوصياتها وانما يلزم ذلك لو جاز وصف الاحوال
بالتماثل والاختلاف وهو ممنوع بل ذلك عندنا من خواص الموجود ٢ انا نلتزم التسلسل وهو ان يكون للحال حال اخرى الى غير النهاية
ونقول لم قلتم ان مثل هذا التسلسل باطل والوجه بطلان كلا العذرين اما الاول فبان نقول كل امرين يشير العقل اليهما فاما ان يكون المتصور من
احدهما هو المتصور من الاخر او يكون المتصور من احدهما مغايرا للمتصور من الاخر والاول هما المثلان والاخر هما المختلفان والعلم بذلك
ضروري واذا كان كذلك فلنبحث في الاحوال فان كان المتصور من احدهما هو المتصور من الاخر كانا مثلين والا فمختلفين واذا كان كذلك كانت
الاحوال مشتركة في الحالية ومتباينة بالخصوصية فيلزم المحذور الذي ذكر ووجه بطلان الثاني وهو التزام التسلسل فبان نقول لو كان التسلسل
جايزا لما انتظم دليل على اثبات الصانع لتوقفه على ابطال التسلسل قال فبطل ما فرعوا عليهما من تحقق الذوات الغير
المتناهية في العدم وانتفاء تاثير المؤثر فيها وتباينها واختلافهم في اثبات صفة الجنس وما يتبعها في الوجود ومغايرة التحيز للجوهرية والاتصاف
صفة المعدوم بكونه معدوما وامكان وصفه بالجسمية ووقوع الشك في اثبات الصانع بعد اتصافه بالقدرة والعلم والحيوة اقول لما ابطل
القول بان المعدوم شيء والقول بالحال اشار الى ان ما هو من تفاريع القولين ايضا باطل وذكر اولا فروعا للقول بان المعدوم شيء منها
تحقق الذوات الغير المتناهية فقال ابو يعقوب الشحام وابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم وابو الحسين الخياط وابو القاسم البلخي
وابو عبد الله البصري وابو اسحق بن عياش والقاضي عبد الجبار ان للمعدومات الممكنة قبل دخولها في الوجود ذواتا واعيانا وحقايق وان
من كل نوع من الذوات المعدومة عددا غير متناه وان تلك الذوات متباينة باشخاصها ومنها ان تاثير الفاعل ليس في جعل الذوات
ذواتا بل في جعل الذوات موجودة فان الباري لا يقدر على جعل الذوات ذواتا والجوهر جوهرا والسواد سوادا والبياض بياضا الى غير
ذلك من الماهيات الممكنة وانما يقدر الباري على اخراج تلك الذوات من العدم الى الوجود بان يخلع صفة الوجود في تلك الذوات المعدومة ومنها
ان تلك الذوات مشاركة في كونها ذوات ولا تباين بينها الا بالصفات واليه اشار بقوله وتباينها اي وانتفاء تباين الذوات ومنها اختلافهم



اختلافهم في اثبات صفة الجنس وما يتبعها في الوجود ومغايرة الوجود للجوهرية فذهب الجمهور الى ان تلك الذوات في العدم متصفة بصفات
الاجناس ومعناه ان ذات الجوهر موصوفة بالجوهرية وذات السواد موصوفة بالسوادية وغير ذلك وقطع ابن عياش ان تلك
الذوات المعدومة عارية عن جميع الصفات وان الصفات انما تحصل لها حالة الوجود واحتج عليه بان الذوات لما كانت متساوية في
الذاتية وجب ان يصح على كل منها ما يصح على الاخرى فلو اختصت ذات معينة بصفة معينة في اختصاصها بتلك الصفة المعينة ان كان
لا لامر لزم الترجيح بلا مرجح وان كان لامر فذلك المرجح ان كانت موصوفا بتلك الذات صارت الذات صفة وان كان صفة لها عاد الكلام فيه وان
لم يكن موصوفا بها ولا صفة لها فان كان موجبا كان نسبته الى الكل على السواء وان كان مختارا كان الصفة متجددة لان فعل الفاعل المختار
يجب ان يكون كذلك فالذوات في العدم خالية عن الصفات ثم ورود عليها الصفات اما حالة العدم او حالة الوجود والاول يوجب ان تكون
الذات المعدومة يرد عليها الصفات المتزايلة والثاني يوجب ان تكون الصفة انما تحصل لها حالة الوجود وكلاهما محالان اما الاول
فلا تفاقهم على خلافه واما الثاني فلكونه خلاف المقدر واحتج القايلون باتصافها بصفات الاجناس بانها لو لم تكن الذوات موصوفة
بالصفات حالة العدم لما وقع الامتياز بينها في تلك الحالة ضرورة وانها في الذاتية فيلزم ان تكون الذوات واحدة وليس
كذلك والجواب انا لا نسلم انها لو لم تكن موصوفة بصفات الاجناس لما كانت متميزة لجواز ان تتميز حقايقها او بصفات اخرى غير صفات
الاجناس كامتياز افراد النوع بعضها عن بعض ثم القايلون بالصفات زعموا ان صفات الجوهر لا تكون عايدة الى الجملة اي
الى مجموع الجواهر التي تركب الجسم عنها وهي الحيية وكل ما هو مشروط بها كالعالمية والمريدية والقادرية وكلها الى الافراد فاثبتوا لها صفات
اربعا احدها الصفة الحاصلة حالتي الوجود والعدم وهي الجوهرية والثاني الوجود وهو الصفة الحاصلة بالفاعل والثالثة التحيز وهي
الصفة التابعة للحدوث الصادرة عن صفة الجوهرية بشرط الوجود والرابعة الحصول في الحيز وهي الصفة التي يعلل بها الكاينية المعللة
بالمعنى القايم بالجوهر وهو الذي يجوز كونا واما الاعراض فالصفات العايدة الى الجملة غير معقولة واما العايدة الى الافراد فثلثة ١
الصفة الحاصلة حالتي الوجود والعدم وهي صفة الجنس كالسوادية والبياضية ويسمونها صفات الانفس و٢ الصفة الصادرة عن صفات
الاجناس بشرط الوجود وهي الحلول في المحل واجابوا عن قول من يقول عليهم لو كانت الاعراض ثابتة في العدم لكانت حالة في العدم و
لكانت حالة في المحل بان العرضية ليست علة للحلول في المحل مطلقا بل بشرط الوجود و٣ صفة الوجود وهي التي بالفاعل والفاعل لا يعطي
السواد حقيقته وانما يعطيه صفة الوجود ثم اختلفوا فزعم ابو علي الجبائي وابنه وابو الحسين الخياط وابو القاسم البلخي والقاضي
عبد الجبار ان الجوهرية مغايرة للتحيز وهي علة له بشرط الوجود وزعم ابو يعقوب الشحام وابو عبد الله البصري وابو اسحق بن عياش
ان الجوهرية والتحيز صفة واحدة ليستا بمغايرتين ثم اختلف هؤلاء الثلثة فزعم الشحام وابو عبد الله ان ذات الجوهر كما انها موصوفة
بالجوهرية حالة العدم فهي ايضا موصوفة بالتحيز حالة العدم لان الجوهرية والتحيز لما كانا صفة واحدة لزم من اتصاف الذات باحدهما
اتصافها بالاخرى ثم اختلفا بعد ذلك فذهب الشحام الى ان الجوهر حال عدمه حاصل في الحيز وموصوف بالمعاني حتى الزم رجلا
معدوما على فرس وعلى راسه قلنسوة وبيده سيف وذهب ابو عبد الله الى ان الجوهر متحيز في العدم لكنه غير حاصل في الحيز

ابن عياش فنفوا اتصاف الذات بالجوهرية حالة العدم وقال المالكا[نية]
بل بشرط كون المتحيز حاصلا في الحيز وموصوفا بالمعاني مع الوجود ولا
الجوهرية عين التحيز والتحيز حال العدم محال والا لكانت الذات حاصلة حال العدم في الحيز لامتناع التحيز بدون الحصول في الحيز فامتنع اتصافها
بالجوهرية فلذلك اثبت الذوات خالية عن صفات الاجناس ايضا كالجوهرية وغيرها **ومنها** اختلافهم في اثبات صفة المعدوم بكونه معدوما
فذهب كلهم الا ابا عبد الله الى ان المعدوم ليس له بكونه معدوما صفة لان المعدومية لو كانت صفة زايدة لكانت مفتقرة الى الذات التي هي
غيرها والمفتقر الى الغير ممكن وكل ممكن فلا بد له من علة وعلى تقدير ان تكون تلك الذات لذات المعدومية بدوامها فوجب ان لا يدخل في الوجود وان
كانت غيرها فذلك الغير ان كان مختارا كانت المعدومية حادثة لان فعل المختار حادث فيلزم ان لا تكون الذات معدومة ثم صارت
معدومة وهو محال وان كان موجبا فان كان واجبا لزم من دوامه دوام المعدومية وان كان ممكنا افتقر الى موجب آخر والكلام فيه كما في الاول
فيلزم التسلسل وهو محال **ومنها** اختلافهم في امكان وصف الجوهر المعدوم بالجهة واتفقوا على ان الجواهر المعدومة لا توصف بانها اجسام
حالة العدم الا ابا الحسين الخياط فانه قال بذلك ومن التفاريع اتفاقهم على ان بعد العلم بان للعالم صانعا متصفا بالعلم والقدرة والحياة
والحكمة وارسال الرسل يمكننا الشك في وجوده الى ان نعرف ذلك بدلالة منفصلة قال وقسمة الحال الى المعلل وغيره وتعليل الاختلاف
بها وغير ذلك مما لا فايدة بذكره اقول لما فرغ من تفاريع القول بان المعدوم شيء ذكر فرعين للحال فقوله وقسمة الحال عطف على الامور
المذكورة في تفاريع القول بان المعدوم شيء النوع الاول قسمة الحال الى المعلل وغيره فقالوا انها تنقسم الى قسمين حال يكون ثبوتها للشيء
معللا بمعنى موجود قايم بذلك الشيء كالعالمية فانها معللة بالعلم الذي هو معنى موجود قايم بذات العالم وكذا القادرية وغيرها والاحوال
المعللة وحال غير معلل ثبوتها للشيء بمعنى موجود قايم بذلك الشيء كسوادية السواد فانها ليست لاجل معنى قايم بذات السواد النوع الثاني
ان الذوات كلها متساوية في الذاتية مختلفة بالاحوال فانه علة اختلافها احوال تنضاف اليها قال ثم الوجود قد يؤخذ على الاطلاق فيقابله
عدم مثله وقد يجتمعان لا باعتبار التقابل ويعقلان معا وقد يؤخذ مقيدا فيقابله مثله ويفتقر الى الموضوع كافتقار ملكته ويؤخذ
الموضوع شخصيا ونوعيا اقول اعلم ان الوجود قد يؤخذ تارة من حيث هو غير مقيد بماهية من الماهيات مثل وجود الانسان ونحوه فيكون وجودا
مطلقا وهو مفهوم الوجود من غير التفات الى ماهية من الماهيات فيقابله عدم مثله اي تقابل الوجود المطلق عدم المطلق وهو سلب الوجود
المطلق من غير ان يتقيد بقيد من الماهيات وقد يجتمع الوجود المطلق والعدم المطلق وذلك لان العدم المطلق قد يتصور فيعرض له
في الذهن فيعرض له الكون المطلق اعني الوجود ضرورة لاستلزام عروض المقيد للشيء عروض المطلق له لكن باعتبار التقابل غير اعتبار
الاجتماع وذلك لان العدم المطلق من حيث انه سلب الوجود المطلق مقابل له ومن حيث ان الوجود المطلق عارض له يجتمع معه وكل واحد من الاعتبارين
مغاير للآخر فان اعتبار كونه سلب الوجود غير اعتبار كونه معروضا فباعتبار انه سلب له لا يجتمع معه بل يقابله وباعتبار انه معروض
له لا يقابله بل يجتمع معه اجتماع العارض مع المعروض فالوجود المطلق والعدم المطلق يعقلان معا وقد يؤخذ الوجود من حيث هو
مقيد وخاص وهو الوجود المختص باضافته الى ماهية من الماهيات كوجود زيد ووجود الانسان فيقابله الوجود المقيد عدم مثله
اي مقيد بما قيد به الوجود كعدم زيد وعدم الانسان والعدم المقيد يفتقر الى موضوع يتقيد به كما ان ملكته اعني الوجود المقيد يفتقر



يفتقر الى موضوع يتقيد به وقد يؤخذ الموضوع شخصيا كقولنا وجود زيد وعدم زيد وقد يؤخذ نوعيا مثل وجود الانسان وعدم [الانسان]
وقد يؤخذ جنسيا مثل وجود الحيوان وعدمه قال والاجنس له بل هو بسيط ولا فصل له اقول الوجود لا جنس له اذ لا مفهوم اعم منه
فلا يكون له جنس والا لكان جنسه الذي هو جزؤه مفهوما اعم منه هف بل هو بسيط اي لا يكون له جزء اصلا لان اجزاءه ان كانت موجودة
لزم تقدم الوجود على نفسه وكون ما فرض جزءا له ليس بجزء وذلك لان الموجود الذي هو جزؤه هو شيء له الوجود فاعتبار الوجود معه كالجزء
او بالعرض فان كان الاول يلزم ان يكون الوجود جزءا فيلزم تقدم الوجود على نفسه بمرتبتين وان كان الثاني يلزم ان يكون الشيء الذي
فرض جزءا للوجود موصوفا به وان كانت معدومة فيلزم ان يكون الشيء متقوما بجزء فاعلى اعتبار العدم مع المعدوم بالجزء اي متقوما بالعدم
بعد ان اعتبر العدم مع المعدوم بالعرض ولهذا كان بسيطا يلزم ان لا يكون له فصل قال ويتكثر بتكثر الموضوعات ويقال بالتشكيك على عوارضها
فليس جزءا من غيره مطلقا اقول الوجود مفهوم لا يتكثر بالفصول مطلقا لما مر انه بسيط بل يتكثر بتكثر الموضوعات اي الماهيات التي يعرض
لها الوجود فان الوجود العارض للانسان غير الوجود العارض للفرس بعد اشتراكهما في مفهوم الوجود بسبب اضافته الى الانسان
والفرس وهو مقول على عوارض الموضوعات اعني افراده العارضة للماهيات بالتشكيك لانه المقول بالتشكيك هو كلي وقع على افراده
لا على سواء بل على اختلاف اما بالتقدم والتأخر كوقوع المتصل على المقدار وعلى البياض الحاصل في محله واما بالاولوية وعدمها كوقوع
الواحد على ما لا ينقسم اصلا وعلى ما ينقسم بوجه آخر غير الذي هو به واحد واما بالشدة والضعف كوقوع البياض على الثلج والعاج ووقوع
الوجود على الوجودات التي هي عوارض الماهيات يشتمل هذه الاختلافات فانه يقع على وجود العلة ووجود معلولها بالتقدم والتأخر وعلى
وجود الجوهر والعرض بالاولوية وعدمها وعلى وجود القار ووجود غير القار بالشدة والضعف والشدة والضعف هاهنا غير الشدة
والضعف اللذين ذكرنا لان الوجود لا يقبلهما فيكون الوجود مقولا بالتشكيك على عوارض الموضوعات التي هي وجودات الماهيات واذا
كان مقولا بالتشكيك لا يكون جزءا لشيء مطلقا لا بالنسبة الى الماهيات فلما ذكرنا انه زايد ولا بالنسبة الى وجودات الماهيات التي هي
جزئياته فلان المقول بالتشكيك لا يكون داخلا في ماهية افراده الواقع هو عليها بالتشكيك لما ستعرف ان الماهية واجزاءها لا يختلف وقوعها
على الجزئيات بل يقع عليها بالتواطؤ قال والشيئية من المعقولات الثانية وليست متأصلة في الوجود فلا شيء مطلقا ثابت بل هي تعرض لخصوصيات
الماهيات اقول المعقولات الثانية هي المعقولات التي تعرض للمعقولات الاولى في الذهن ولم يوجد في الخارج صورة تطابقها وما وقعت في الدرجة الثانية
من التعقل سميت معقولات ثانية والشيئية من المعقولات الثانية وليست متأصلة في الوجود كتأصل الانسان وغيره من الحيوانات بل تابعة لغيرها
الذي هو موصوف بها في العقل وليس للشيء المطلق وجود ما لم يعتبر خصوصية تعرض هي لها فلا شيء مطلقا ثابت بل الشيئية تعرض لخصوصيات
الماهيات في العقل ولو كانت الشيئية موجودة في الخارج لكانت مشاركا لغيرها في الشيئية ومخالفة بخصوصيتها فيكون لها شيئية فيلزم التسلسل قال
وقد يتمايز الاعدام ولهذا استند عدم المعلول الى عدم العلة لا غير ونافى عدم الشرط عدم المشروط وصح عدم الضد وجود الآخر خلاف
باقي الاعدام اقول لا خلاف في ان الوجودات متمايزة واما العدمات فقد اختلفوا فيها فذهب قوم الى انها غير متمايزة لانها لو كانت متمايزة
لكانت ثابتة والثاني باطل والجواب المنع ان اريد بكونها ثابتة على تقدير التمايز ثبوتها في الخارج فالملازمة ممنوعة لان التمييز لا يقتضي الثبوت

بالخارج وان اريد ثبوتها في الذهن فالملازمة ثابتة ونفي التالي ممنوع لان العدم له ثبوت في الذهن. واجاب المص عن ان الاعدام متمايزة بثلثة
وجوه ١ ان عدم المعلول يستند الى عدم العلة ولا يستند الى غيره ولا غيره اليه فلو لم يكن عدم المعلول متميزا عن عدم غيره ولا عدم العلة
ايضا لما كان كذلك ٢ ان عدم الشرط ينافي وجود المشروط لامتناع الجمع بينهما ضرورة امتناع وجود المشروط بدون وجود الشرط وعدم
غير الشرط لا ينافيه فيكون العدم الذي هو مناف غير العدم الذي لا يكون منافيا فيكون احد العدمين متميزا عن الآخر ٣ ان عدم الضد كالسواد
مثلا عن المحل يصحح وجود الضد الآخر كالبياض فيه وعدم غير الضد لا يصححه فيكون عدم الضد متميزا عن عدم غير الضد قال ثم العدم قد يؤخذ
لنفسه فيصدق النوعية والتقابل عليه باعتبارين اقول العدم قد يعتبر تارة باعتبار انه سلب الوجود فيوصف بالماهية وقد يعتبر تارة باعتبار
انه مفهوم من المفهومات ولا يعتبر انه سلب الوجود وبهذا الاعتبار يكون معقولا له تحقق في الذهن. وكل ما له تحقق في الذهن يمكن للعقل ان
ان يفرض معروضا فانه يمكن للعقل الحاق الوجود والعدم بجميع المعقولات فاذا اعتبر العقل العدم من حيث انه معقول متحقق في الذهن كان له ان
يفرضه معروضا فيكون العدم عارضا لنفسه فالعدم العارض مقابل للعدم المعروض من حيث انه رفع له ونوع له من حيث انه عدم مقيد وهو عدم
العدم والعدم المعروض غير مقيد بانه عدم نفسه او عدم غيره فيصدق النوعية والتقابل على العدم العارض باعتبارين قال وعدم
المعلول ليس علة لعدم العلة في الخارج وان جاز في الذهن على انه برهان اني والعكس لمي اقول لما بين ان عدم المعلول يستند الى عدم العلة اشعر
ان يقال لما كان كل واحد من العلة والمعلول يرتفع الآخر برفعه فكل واحد منهما كالآخر في ان رفع كل منهما يستلزم رفع الآخر فاستناد عدم
المعلول الى عدم العلة ليس اولى من عكسه فاورد ما يصلح ان يكون جوابا عن هذا وهو ان عدم المعلول وان كان مستلزما لعدم العلة في الخارج
لكنه ليس علة لعدم العلة في الخارج فانه اذا رفع العلة كحركة اليد رفع المعلول كحركة المفتاح وليس اذا رفع المعلول كحركة المفتاح يرفع
العلة كحركة اليد وان كان كل مستلزما للآخر بل المعلول انما رفع لان العلة رفعت فيكون رفع العلة علة لرفع المعلول لا بالعكس بل جاز ان
يكون عدم المعلول في الذهن علة لعدم العلة فيه على انه برهان اني بان يكون عدم المعلول اظهر عند العقل من عدم العلة فيكون العلم بعدم
المعلول علة للعلم بعدم العلة فعليته باعتبار التعقل لا باعتبار الخارج وهذا يسمى برهانا انيا لانه يفيد ثبوت العلة وانيتها ولا يعطي
السبب في الذهن في نفس الامر والاول يسمى برهانا لميا لانه يعطي السبب واللمية في نفس الامر قال والاشياء المترتبة في العموم والخصوص وجودا تتعاكس عدما
اقول اي اذا كان بين الاشياء عموم مطلق في الوجود كالانسان والحيوان المترتب في العموم والخصوص وجودا فان الانسان كلما وجد وجد الحيوان
من غير عكس كان العموم والخصوص متعاكسا في العدم اي كلما عدم العام عدم الخاص من غير عكس فانه كلما عدم الحيوان عدم الانسان من غير
عكس والحاصل ان كل شيئين يكون بينهما عموم وخصوص مطلق يكون بين نقيضيهما عموم وخصوص مطلق على العكس اي يكون
نقيض الاخص مطلقا اعم مطلقا من نقيض الاعم مطلقا قال وقسمة كل منهما الى الاحتياج والغناء حقيقية اقول كل واحد من الوجود والعدم
اما ان يكون بالغير اولا فالاول هو المفتقر والثاني هو الغني والمفتقر هو الممكن سواء كان وجودا او عدما والغني ان كان هو الوجود فهو
الواجب وان كان العدم فهو الممتنع وهذه القسمة حقيقية اي يكون القسمان فيها لا يجتمعان ولا يرتفعان لان كل وجود لابد وان يصدق
عليه احدهما ويمتنع ان يصدقا عليه معا وكذا كل عدم ولا واسطة بينهما قال واذا حمل الوجود او جعل رابطة ثبتت مواد ثلث هي في انفسها



ولم يسمى جهة قلت هذا الفرق اصطلاح على حسب العلماء فانهم قالوا الكيفية التي في نفس الامر يسمى مادة والتي تكشف العقل بها سواء كان كذلك في نفس الامر اولا يسمى جهة
اصطلاحا على ما ذكر فلا تخالف الجهة مادتها او يقال قوله مما في نفس الامر مع اعتبارها في نفسها واعتبارها متعلقة يجب ان تكون الجهة مطابقة لها ولم يكن كذلك فان قولنا كل
بالامكان الخاص مادتها ضرورية وجهتها الامكان الخاص فهو كاذب سوال مشكل ومولانا العلماء كلهم مطبقون على ان الممكن يحتاج الى مرجح

في انفسها جهات في التعقل دالة على وثاقة الرابطة وضعفها هي الوجوب والامتناع والامكان اقول الوجود يجعل تارة محمولا كقولنا
الانسان موجود ويجعل اخرى رابطة لحمل شيء آخر كقولنا الانسان يوجد كاتبا وعلى التقديرين يكون للمحمول نسبة الى الموضوع ولابد لتلك
النسبة في نفس الامر من كيفية تسمى تلك الكيفية ان اعتبرت في نفسها مادة وان اعتبرت في التعقل تسمى جهة وقد تخالف المادة الجهة والمؤلف
ثلث لان نسبة المحمول الى الموضوع ان كانت بحيث يستحيل انفكاك الموضوع عن ثبوت المحمول فتلك المادة هي الوجوب ككيفية نسبة الحيوان
الى الانسان وان كانت بحيث يستحيل انفكاك الموضوع عن سلب المحمول فتلك المادة هي الامتناع ككيفية نسبة الحجر الى الانسان وان كانت بحيث
لا يستحيل انفكاك الموضوع عن ثبوته ولا عن سلبه فتلك الكيفية هي الامكان ككيفية نسبة الكتابة الى الانسان واذا اعتبر العقل هذه الكيفيات
تسمى جهات وهي دالة على وثاقة الرابطة بين الموضوع والمحمول وضعفها وكذا العدم يجعل تارة محمولا كقولنا الانسان معدوم ويجعل
تارة رابطة لمحمول آخر كقولنا الانسان انتفى عنه الحجر وعلى التقديرين ثبتت مواد ثلث في انفسها تسمى جهات باعتبار التعقل كقولنا الانسان
ينتفي عنه الحجر او الحيوان او الكاتب والوجوب والامتناع يدلان على وثاقة الرابطة والامكان على ضعفها قال والبحث في تعريفها كالوجود
اقول اي البحث في تعريفها اي الوجوب والامتناع والامكان كالبحث في تعريف الوجود اي هذه الثلثة غنية عن التعريف اذ كل احد يعرف معاني
هذه الالفاظ من غير افتقار الى فكر والتعريف الذي ذكروه لهذه الثلثة بحسب اللفظ لا بحسب الحقيقة اذ فيه دور اذ عرفوا الوجوب
باستحالة الانفكاك ثم يعرف الاستحالة بعدم الامكان ثم الامكان بعدم الوجوب فيكون دورا وكذا كل من الامكان والامتناع قال وقد
تؤخذ ذاتية فتكون القسمة حقيقية لا يمكن انقلابها وقد يؤخذ الاولى باعتبار الغير والقسمة مانعة الجمع بينهما ممكن انقلابها والمأخوذ
الخلو في اللاحقة بالممكنات اقول الوجوب والامتناع والامكان قد توخذ باعتبار ذاتية اي كل منها بحسب الذات وح يكون قسمة المفهوم
بحسب هذه الامور الى الواجب والممتنع والممكن قسمة حقيقية اي لا يمكن الاجتماع بين الاقسام لا في الصدق ولا في الكذب بل يكون
الصادق على المفهوم ابدا واحدا منها وذلك لان كل مفهوم اذا التفت اليه من غير التفات الى غيره فاما ان يكون بحيث يجب له الوجود
اولا يجب فان كان الثاني فاما ان يكون بحيث يمتنع له الوجود اولا فهذه اقسام ثلثة لا يخرج مفهوم من المفهومات عنها ولا يصدق اثنان
منها على شيء واحد فالاول منها هو الواجب لذاته والثاني هو الممتنع بذاته والثالث هو الممكن بذاته فان قيل هذه القسمة غير حاصرة اذ
يجوز ان يكون قسم آخر وهو ان يكون المفهوم بحيث اذا التفت اليه من غير التفات الى غيره يجب له الوجود والعدم معا اجيب بان هذه
القسمة للمفهوم بالنسبة الى الوجود الخارجي اي العقل يتصور المفهوم من حيث هو وينسب الوجود الخارجي اليه وح لا يتحقق قسم آخر وذلك
لان المفهوم الذي فرض انه بحيث يجب له الوجود والعدم معا فهو بحيث اذا التفت اليه من غير التفات الى غيره يمتنع له الوجود في الخارج فيكون
ممتنعا بذاته فلا يلزم قسم آخر فان قيل يلزم على ما ذكرتم من القسمة ان يكون الممكن هو الذي لا يجب له الوجود ولا يمتنع لذاته وح لا يلزم ان
يتساوى طرفا وجوده وعدمه لجواز ان يكون احد الطرفين راجحا على الآخر ولا ينتهي الى حد الوجوب والامتناع فيجوز ان يقع ذلك الطرف الراجح بلا مرجح
لان التقدير انه راجح لذاته فلا يلزم ترجيح احد المتساويين على الآخر اجيب بانه لا يجوز ان يكون احد الطرفين راجحا لذاته لانه مع ذلك الرجحان
اما ان يمكن طريان الطرف الآخر اولا يمكن فان لم يمكن طريان الطرف الآخر كان ذلك الطرف ممتنعا فيكون الطرف الراجح واجبا وقد فرض انه غير

ينتهي الى حد الوجوب فهو وان امكن طريان الطرف الآخر فاما ان يكون طريانه بسبب اولا فان لم يكن بسبب فقد وقع الممكن المرجوح لا لعلة وهذا محال فان المتساوي اقوى من المرجوح وهو يمتنع الوقوع لا لسبب فالمرجوح اولى بان يمتنع وقوعه لا لسبب وان كان طريانه لسبب فلا بد وان يجب بذلك السبب اقول ثم يلزم وجوبه بتوقف على رجحانه على الطرف الآخر ورجحانه على الطرف الآخر يتوقف على انتفاء رجحان ذلك الطرف الآخر فلا يكون راجحا بالذات هف ولئن سلم انه يجوز رجحان احد طرفيه على الآخر لذاته الى حد لا ينتهي الى الوجوب لكن ذلك الرجحان غير كاف في وقوع ذلك الطرف لو لم يكن فلا يخلو اما ان يمتنع بدو وقوع الطرف او لا فان امتنع يلزم الانقلاب وان لم يمتنع يتوقف الوقوع على سبب الطرف الآخر فلا يكون كافيا قيل ان قول الحكماء ان الواجب ما يقتضي ذاته وجوده يناقض مذهبهم ان وجود الواجب عين ذاته لان الشيء لا يقتضي نفسه والا لزم تقدمه على نفسه **لا يقال** ان وجود الواجب وجود مخصوص والوجود المخصوص مقتض للمطلق وهو غير **انا نقول** المطلق لو كان وجود الواجب فوجوده غير ذاته والا لم يكن مقتضيا لوجوده **والجواب** عنه ان الحكماء جعلوا الوجوب تارة صفة للوجود وتارة صفة للذات بالقياس الى الوجود فان اعتبر الوجوب من حيث هو صفة للوجود وكان معناه ان الوجود لا يكون من غيره ويكون مستغنيا عما سواه فان اطلق الواجب على الله بهذا الاعتبار لم يقتض ان يكون له ذات مقتضية للوجود فلا يلزم تناقض بهذا الاعتبار واذا اعتبر الوجوب من حيث هو صفة للماهية يكون معناه ان ذاته يقتضي وجوده وبهذا الاعتبار يكون له وجود مغاير لذاته ولا يلزم تناقض عليهم وذلك لان الوجود الذي هو عين ذاته هو الوجود الخاص والوجود المطلق عارض له وهو غيره فيكون الوجود الخاص الذي هو عينه مقتضيا للوجود العام المطلق وهو المراد من قولهم بان وجوده يقتضي ذاته **فان قيل** فعلى ما ذكرتم يلزم ان يكون كل موجود ممكن واجبا لذاته وذلك لان الوجود المطلق عارض للوجود الخاص الذي يكون للممكن ووجوده الخاص يقتضي لذاته وجوده المطلق فيكون واجبا لذاته **اجيب** بان ذات الممكن غير وجوده الخاص ولا يلزم من اقتضاء الوجود الخاص الوجود اقتضاء ذات الممكن الوجود فلا يكون الممكن واجبا لان ذاته لا يقتضي الوجود **فان قيل** يلزم ان يكون الوجود الخاص للممكن واجبا لذاته لانه وجود خاص يقتضي الوجود المطلق فيكون واجبا لذاته والا لم يكن الواجب ايضا واجبا بذاته **اجيب** بانا لا نسلم ان الوجود الخاص للممكن يقتضي لذاته الوجود المطلق وانما يلزم ذلك لو كان الوجود الخاص للممكن مستغنيا عن الغير وليس كذلك فان الوجود الخاص للممكن مفتقر الى علته فيكون عارضه مفتقرا اليها فيكون الوجود المطلق مفتقرا الى امر مغاير للوجود الخاص فلا يكون واجبا لذاته واعلم انه لا يمكن انقلاب كل من الواجب والممتنع والممكن بالذات الى الآخر لان ما بالذات يمتنع ان يزول والا لم يكن الذات مقتضية له فيمتنع ان يصير الواجب بالذات ممكنا بالذات وبالعكس وكذا يمتنع ان يصير الواجب بالذات ممتنعا بالذات وبالعكس وكذا الممكن بالذات يمتنع ان يصير ممتنعا بالذات وبالعكس وقد يوصف كل واحد من الوجوب والامتناع بحسب الغير فيكون القسمة بينهما على سبيل منع الجمع دون الخلو في معقول واحد وذلك لان المعقول الواحد يمتنع ان يكون واجبا بالغير وممتنعا بالغير معا لانه لما وجب بغيره يكون ذلك الغير محققا فلا يكون ممتنعا بغيره لان الغير الذي يستند اليه الامتناع هو عدم الغير الذي يكون الوجوب به فلا يكون العدم حاصلا على تقدير تحقق الغير الذي يجب به فلا يكون الامتناع بالغير حاصلا وكذا نقول اذا امتنع بالغير يكون ذلك الغير الذي يستند اليه الامتناع محققا وهو عدم الامر الذي يستند اليه الوجوب فلا يتحقق الوجوب بالغير فيمتنع



فيمتنع الجمع بينهما في معقول واحد وانما جاز الخلو عنهما لان المعقول الواحد يجوز خلوه عن الوجوب بالغير وعن الامتناع بالغير اذا كان واجبا بالذات او ممتنعا بالذات فان الواجب الذاتي والامتناع الذاتي ينافيان الوجوب بالغير والامتناع بالغير وكل من الواجب بالغير والممتنع بالغير يمكن انقلابه الى الآخر لان الواجب بالغير قد يعرض له عدم علته فيصير ممتنعا بالغير وكذا الممتنع بالغير قد يوجد علته فيصير واجبا بالغير واذا اعتبر الثلثة اي الامكان الذاتي والامتناع بالغير والوجوب بالغير في الممكنات يكون القسمة بينها على سبيل منع الخلو اذ يمتنع خلو الممكن عن احد المفهومات الثلثة لا على سبيل منع الجمع اذ يجتمع الامكان الذاتي واحدا لباقيين **قال ويشترك الوجوب والامتناع في اسم الضرورة وان اختلفا بالسلب والايجاب وكل منهما يصدق على الآخر اذا تقابلا في المضاف اليه اقول** الوجوب والامتناع يشتركان في اسم الضرورة اذ الضرورة تطلق على كل منهما ويختلفان بالسلب والايجاب فان الوجوب يقال له ضرورة الايجاب والامتناع يقال له ضرورة السلب فاسم الضرورة شامل لهما وكل واحد من الوجوب والامتناع يصدق على الآخر اذا تقابلا في المضاف اليه بان يكون المضاف اليه في احدهما الوجود وفي الآخر مقابل الوجود اي العدم فيصدق الوجوب المضاف الى الوجود على الامتناع المضاف الى العدم وبالعكس فيقال وجوب الوجود هو امتناع العدم وبالعكس ويصدق الوجوب المضاف الى العدم على الامتناع المضاف الى الوجود وبالعكس فيقال وجوب العدم هو امتناع الوجود وبالعكس وان لم يتقابلا في المضاف اليه ولا يصدق احدهما على الآخر فلا يقال وجوب الوجود امتناع الوجود وبالعكس ولا يقال ايضا وجوب العدم امتناع العدم وبالعكس **قال وقد يوجد الامكان بمعنى سلب الضرورة عن احد الطرفين فيعم الاخرين والخاص اقول** الامكان قد يوضع بمعنى سلب الضرورة عن احد الطرفين اعني الطرف المخالف ويسمى الامكان العامي وانما نسب الى العام لانه العرف العام يستعمل الامكان بهذا المعنى والامكان بهذا المعنى يعم الضرورة الاخرى اي ضرورة الجانب الموافق والامكان الخاص وذلك لان الامكان العامي اذا اعتبر بالنسبة الى سلب الضرورة عن جانب الوجود يشمل ضرورة الطرف الموافق اعني ضرورة العدم والامكان الخاص لانه يصدق على كل من ضرورة العدم والامكان الخاص سلب الضرورة عن جانب الوجود واذا اعتبر بالنسبة الى سلب الضرورة عن جانب العدم يشمل ضرورة الوجود والامكان الخاص لانه يصدق على كل منهما سلب الضرورة عن جانب العدم والامكان الخاص انما نسب الى الخاص لانه هو الذي اعتبره العرف الخاص اعني عرف الحكماء وانحصار المواد في الثلث بحسب هذا الامكان وانما اعتبر الحكماء هذا الامكان لانهم لما وجدوا الامكان يستعمل في سلب الضرورة وكان المادة التي لا تكون احد جانبيها ضروريا احق بهذا الاسم اصطلحوا على تسمية هذه المادة بالامكان **قال وقد يوجد بالنسبة الى الاستقبال ولا يشترط العدم في الحال والا اجتمع النقيضان اقول** الامكان قد يعتبر بالنسبة الى الاستقبال وهو ان يكون لا التفات الى سلب الضرورة عن جانبي الوجود والعدم في زمان الاستقبال ولا يلتفت الى الحال التي في الماضي او الحال فاذا كان الشيء غير ضروري الوجود والعدم في اي وقت فرض من الاستقبال يسمى ممكنا بالامكان الاستقبالي وانما اعتبر هذا من اعتبره لان ما نسب الى الحال والماضي من الامور الممكنة اما موجود فيكون ضروريا بحسب الوجود واما معدوم فيكون ضروريا بحسب العدم والباقي على صرافة الامكان ما نسب الى الاستقبال من الممكنات التي لا يعرف حالها من الوجود والعدم ولا يشترط في امكان الوجود في الاستقبال العدم في الحال والا يلزم ان يشترط في امكان العدم

في الاستقبال الوجود في الحال لانه لولم يشترط الوجود في الحال في امكان العدم في الاستقبال يلزم الترجيح بلا مرجح فاذا اشترط الوجود
في الحال في امكان العدم في الاستقبال مع انه ممكن لوجوده في الاستقبال ممكن العدم فيه يلزم ان يشترط الوجود والعدم في الحال في امكان الاستقبال
فيجتمع النقيضان **قال والثلثة اعتبارية لصدقها على المعدوم ولاستحالة التسلسل اقول** الوجوب والامكان والامتناع اعتبارية لانها
نسب معقولة بين متصور ووجود الخارجي وليس لها تحقق في الاعيان لوجوه بعضها مشترك بين الثلثة وبعضها مختص بواحد واما الاول
اي المشترك فوجهان **ا** ان هذه الامور تصدق على المعدوم فان المعدوم الممتنع يصدق عليه انه ممتنع الوجود واجب العدم والمعدوم الممكن
يصدق عليه انه ممكن الوجود والعدم فاذا صدقت هذه الامور على المعدوم يجب ان لا تكون متحققة في الاعيان لاستحالة اتصاف المعدوم بما هو
متحقق فيها وفيه نظر فان صدق الشيء على المعدوم لا يقتضي ان يكون معدوما قوله لاستحالة اتصاف المعدوم بما هو متحقق في الخارج قلنا يجوز ان
يكون طبيعة واحدة بعض افرادها معدوما وبعضها موجودا فيصدق تلك الطبيعة على الافراد الموجودة والمعدومة فباعتبار صدقها على الافراد
الموجودة تكون موجودة وباعتبار صدقها على الافراد المعدومة تكون معدومة فان مفهوم الانسان فان بعض افراده موجودة وبعضها معدومة
مع ان الانسان صادق على الجميع فان الانسان باعتبار صدقه على الانسان في افراده الموجودة تكون موجودا وباعتبار صدقه على الافراد المعدومة
تكون معدوما ولا يلزم منه اتصاف المعدوم بما هو متحقق في الخارج ولا كون تلك الطبيعة معدومة **٢** لو كانت هذه الامور متحققة في الاعيان
لكانت مشاركة لغيرها في الوجود ومتميزة عنه بالخصوصيات فوجودها غير ماهياتها فاتصاف ماهياتها بوجودها لا يخلو عن احد
هذه الامور ويلزم التسلسل وهو محال **قال ولو كان الوجوب ثبوتيا لزم امكان الواجب اقول** هذا دليل مختص بالوجوب تقريره لو كان
الوجوب ثبوتيا اي موجودا في الاعيان لكان الواجب ممكنا والتالي باطل لامتناع القلب بيان الملازمة ان الوجوب لو كان موجودا في الاعيان
يكون ممكنا لانه صفة والصفة مفتقرة الى الغير الذي هو موصوفها والمفتقر الى الغير ممكن واذا كان الوجوب ممكنا تكون الواجب ايضا ممكنا
لان الواجب انما هو واجب بهذا الوجوب الممكن واذا كان ما به الشيء واجب ممكنا يكون الواجب ممكنا **لا يقال** لا يلزم من امكان الصفة امكان الموصوف
فان الصفة لكونها محتاجة الى الموصوف ممكنة والموصوف جاز ان لا تحتاج الى غيره فلا يكون ممكنا فلا يلزم من امكان الصفة التي هي الوجوب
امكان الموصوف الذي هو الواجب **لانا نقول** لما كانت الصفة ممكنة كان الموصوف من حيث هو موصوف بتلك الصفة ممكنا لانه من حيث هو
موصوف بتلك الصفة يفتقر الى تحقق الصفة الممكنة فيكون من تلك الحيثية ممكنا والواجب من حيث هو واجب يفتقر الى صفة الوجوب لانه انما هو
واجب باعتبار صفة الوجوب فلو كان الوجوب ممكنا كان الواجب من حيث انه واجب ممكنا **فان قيل** سلمنا ان الواجب من حيث انه واجب ممكن لكن
هذا غير صحيح لانه يجوز ان يكون الواجب من حيث انه واجب ممكن من هذه الحيثية ممكنا ويكون ذاته واجبا لان امكان الشيء من حيث انه متصف بصفة
لا ينافي وجوب ذات الشيء **لا يقال** لو كان من هذه الحيثية ممكنا لكان من هذه الحيثية جائز الزوال ويجوز ان يزول وصف الوجوب عن ذات الواجب
فلا يكون الذات واجبة ويلزم امكانه **لانا نقول** لا نسلم انه لما كان من هذه الحيثية ممكنا كان من هذه الحيثية جائز الزوال وانما يلزم ذلك ان
لو لم تكن علة الوجوب هي الذات التي يمتنع زواله وهو ممنوع فان علة الوجوب هي الذات التي يمتنع زواله فيمتنع زوال الوجوب وان كان
ممكنا لذاته بسبب امتناع زوال علته التي هي الذات **اجيب** بان علة الوجوب لو كان هي الذات لزم تقدمها على الوجوب بالوجوب



والوجوب ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجوب والوجود فيلزم ان يكون للواجب وجوب آخر او تقدم الوجوب على نفسه وكلاهما
محال وان كان علة الوجوب غير الذات يلزم جواز انفكاك الوجوب عن الذات فيلزم الامكان قيل الوجوب نقيض اللاوجوب واللاوجوب
عدمي لانه صادق على المعدوم قلنا صدقه على المعدوم لا يقتضي ان يكون عدميا لجواز ان يكون اعم من المعدوم فيصدق على المعدوم
وعلى الموجود فلا يلزم ان يكون عدميا مطلقا لجواز ان يكون بعض افراده موجودا وبعضها معدوما ولئن سلمنا ذلك لكن لا نم ان نقيض
العدمي يلزم ان يكون وجوديا لجواز ان يكون كل واحد من النقيضين عدميا لان اللاممكن الخاص يصدق على الممتنع عدمي والممكن الخاص
ايضا يصدق على المعدوم الممكن عدمي **قال ولو كان الامتناع ثبوتيا لزم امكان الممتنع اقول** هذا دليل مختص بالامتناع تقريره لو كان الامتناع
ثبوتيا اي موجودا في الاعيان لزم امكان الممتنع والتالي باطل اما الملازمة فلانه لو كان الامتناع موجودا في الاعيان لكان ممكنا لانه صفة
والصفة مفتقرة الى الموصوف الذي هو غيرها فتكون ممكنا فاذا كان الامتناع ممكنا يكون موصوفه وهو الممتنع ايضا ممكنا لاستحالة
امكان الصفة مع امتناع الموصوف واما بيان بطلان التالي فلانه لو امكن الممتنع يلزم الانقلاب وهو محال **قال ولو كان الامكان ثبوتيا لزم
سبق وجود كل ممكن على امكانه اقول** هذا دليل مختص بالامكان تقريره لو كان الامكان ثبوتيا لزم سبق وجود كل ممكن على امكانه والتالي
باطل اما الملازمة فلانه لو كان موجودا في الاعيان لكان صفة للممكن فيكون الممكن متصفا بالوجود لان امكانه ضروري تقدم الموصوف على الصفة
بالوجود واما بيان بطلان التالي فلانه لو كان الممكن متصفا بالامكان بالوجود ويلزم ان لا يكون الممكن ممكنا حال الوجود وقبله فيلزم
الانقلاب **قال والفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي لا يستلزم ثبوته اقول** هذا جواب دليل على ان الامكان موجود تقريره لو لم يكن
الامكان ثابتا لم يكن فرق بين نفي الامكان والامكان والتالي باطل لانا نفرق بين الامكان ونفيه بالضرورة اما الملازمة فلانه لو لم يكن ثابتا
لكان منفيا فلا يكون فلا يكون بين نفي الامكان والامكان فرق تقريره ان الاعدام لا تتمايز تقرير الجواب انا نم الملازمة فان الفرق بين نفي
الامكان والامكان على تقدير كونه منفيا ثابت فان الامكان على هذا التقدير هو الامكان العدمي ونفي الامكان هو نفي ذلك الامكان
العدمي وفرق بين الشيء العدمي وبين رفع الشيء العدمي قوله الاعدام لا تتمايز قلنا ممنوع فان عدم العلة متميز عن عدم المعلول
ولما كانت الملازمة ممنوعة لم يلزم من نفي التالي نفي المقدم فلا يلزم من الفرق بين الامكان ونفيه ثبوت الامكان ولفظ المنفي بعد
لفظ الامكان زائد لعدم وقوعه في النسخ فان الخصم لم يدع استلزام عدمية الامكان لعدم الفرق بين نفي الامكان والامكان
المنفي حتى يلزم من الفرق بينهما ثبوت الامكان بل ادعى استلزام نقيض التالي لنقيض المقدم فان الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي
غير ثابت على زعمه بناء على ان الاعدام لا تتميز عنده فلا يكون لاستثناء نقيض التالي صادقا عنده على تقدير ان يكون التالي عدم الفرق
بين نفي الامكان والامكان المنفي فلا يلزم نقيض المدعى الذي هو مطلوبه لكن لو حذف المنفي عن الامكان ويكون اللازم لنقيض المدعى
هو عدم الفرق بين نفي الامكان والامكان لصدق لاستثناء نقيض التالي حينئذ على زعمه فيصدق نقيض المقدم الذي هو المدعى **قال
والوجوب شامل للذاتي وغيره وكذا الامتناع مع فرضهما بالغير منهما ممكن ولا يمكن بالغير لما تقدم في العقيدة الحقيقية اقول** الوجوب
ينقسم الى وجوب بالذات وهو الذي يستند الى الذات من غير التفات الى امر آخر والى وجوب بالغير وهو الذي حصل للذات باعتبار

غيره وكذا الامتناع ينقسم الى الامتناع بالذات والى الامتناع بالغير وعروض الوجوب بالغير والممتنع بالغير هو الممكن لا الواجب بالذات

والممتنع بالذات اذ الممكن بالذات لو اعتبر معه وجود علته يعرض له الوجوب بالغير واذا اعتبر معه عدم علته يعرض له الامتناع

بالغير والواجب بالذات يمتنع ان يعرض له الوجوب بالغير والامتناع بالغير وكذا الممتنع بالذات يمتنع ان يعرضا له كما سنبين ولا يخفى

ان لا يكون ممكن بالغير لانه لو كان ممكن بالغير فهو اما واجب بالذات او ممتنع بالذات او ممكن بالذات لضرورة الحصر والاقسام بأسرها باطلة

والا يلزم الانقلاب وقد تقدم بطلان ذلك في الفصل الخامس قال فان قيل لم يلزم من طريان الوجوب والامتناع بالغير على الممكن بالذات الانقلاب

ولزم من طريان الامكان بالغير على الواجب بالذات او الممتنع بالذات الانقلاب اجيب بان الممكن بالذات لم يقتض الوجود والعدم وكل

منهما بالنسبة اليه على السواء فاذا وجد علة احد الطرفين فوجب او امتنع بها لم يصر الممكن بالذات غير ممكن بالذات فلم يلزم الانقلاب

واما الواجب بالذات فقد اقتضى الوجود بالذات فلو طرأ عليه الامكان بالغير لما بقي الوجود واجبا والا لم يطرأ عليه الامكان واذا لم يبق الوجود

واجبا فقد زال مقتضاه فيلزم الانقلاب فكذا القول في الامتناع فان قيل لم لا يجوز ان يكون الوجود واجبا بالنظر الى الغير ويكون

واجبا بالنظر الى الذات اجيب بانه لو جاز ذلك لجاز عدمه بالنظر الى الغير فيجوز زوال ما بالذات بحسب الغير فيلزم الانقلاب قال

وعروض الامكان علتها عند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر الى الماهية وعلتها وعند اعتبارهما بالنظر اليهما يثبت ما بالغير والمنافاة

بين الامكان والغيري اقول الامكان انما يعرض للماهية من حيث هي هي لا باعتبار وجودها وعدمها ولا باعتبار وجود علتها وعدمها

لا يقال الامكان انما يعرض لماهية الممكن بالقياس الى الوجود والعدم فكيف يستقيم قولكم انما يعرض لها من حيث هي لا باعتبار وجودها

وعدمها لانا نقول الامكان وان كان عروضه بالقياس الى الوجود والعدم لكن لم يكن عروضه بالقياس الى الوجود او العدم بالنظر الى الماهية

اي بالنظر الى الماهية موجودة او معدومة وبين الامرين فرق فان اعتبار مفهوم الوجود غير اعتباره من حيث انه حاصل للماهية واعتبار

الاول يشترط في الامكان دون الثاني وعند اعتبار الوجود والعدم بالنسبة الى الماهية او علتها يعرض لها بالغير اي الوجوب بالغير او الامتناع

بالغير فانه لو اعتبر وجود الماهية او وجود علتها يعرض الوجوب بالغير له باعتبار وجود الماهية فيعرض الوجوب اللاحق ولو باعتبار

وجود العلة فيعرض الوجوب السابق وكلاهما وجوب بالغير واذا اعتبر عدم الماهية او عدم علتها يعرض الامتناع بالغير والمنافاة بين الامكان

والغيري اي الوجوب بالغير والامتناع بالغير فان الممكن يجوز ان يعرض له الوجوب بالغير والامتناع بالغير بالنظر الى وجود علته او عدمها

ويعرض له الامكان بالنظر الى ذاته بل المنافاة بين الوجوب الذاتي والامتناع الذاتي والامكان الذاتي كما بيناه قال وكل ممكن العروض ذاتي

ولا عكس اقول الممكن قد يكون ممكن الثبوت في ذاته كالمجردات وقد يكون ممكن الثبوت لشيء آخر وكل ممكن الثبوت لشيء آخر ذاتي

اي ممكن الثبوت في نفسه لان امكان ثبوت الشيء لشيء آخر فرع امكان ثبوت الشيء في ذاته ولا عكس اي ليس كل ما هو ممكن الثبوت في نفسه

ممكن العروض لشيء آخر فان المجردات ممكن الثبوت في ذاتها ولا يكون ممكن العروض لشيء آخر قال واذا لحظ الذهن الممكن موجودا

طلب العلة وان لم يتصور غيره وقد يتصور وجود الحادث ولا يطلبها ثم الحدوث كيفية الوجود فليس علة لما تقدم عليه بمراتب اقول اختلف

الناس في ان علة افتقار الممكن الى المؤثر هي الامكان او الحدوث فذهب جمهور العقلاء الى ان علة الافتقار هي الامكان واختار المص



المص هذا وذهب جماعة من المتكلمين الى ان علة الافتقار هي الحدوث وذهب طائفة الى ان علة الافتقار هي الامكان بشرط الحدوث

وذهب طائفة اخرى الى ان علة الافتقار مجموع الامكان والحدوث واحتج المص على المختار اولا انا اذا التفتنا الى الممكن الموجود علمنا انه

مفتقر الى العلة وطلبنا علة وجوده وان لم نتصور منه غير انه ممكن فلو لم يكن علة الافتقار الامكان لما علمنا افتقاره عند تصور الامكان

فما طلبنا علته بمجرد تصور الامكان والتالي باطل بالضرورة ٢ ان الحدوث لا يكون علة ولا جزء علة ولا شرطها لانا قد نتصور وجود الحادث

ولا نطلب علة وجوده وذلك اذا لم نتصور امكانه وتصورنا الحادث لانه اذا لم نتصور امكانه وتصورنا الحادث لم يعتبر العقل انه واجب فلم يعلم

انه يفتقر الى العلة ٣ الحدوث عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم فيكون كيفية للوجود متأخرة عن الوجود المتأخر عن الايجاد المتأخر عن

افتقار الممكن المتأخر عن علة الحاجة فاذا كان الحدوث متأخرا عن الافتقار لا يكون علة له ولا جزء علة له ولا شرطا له وعورض

بان الامكان صفة الممكن بالقياس الى وجوده فيكون متأخرا عن الوجود فلا يكون علة للافتقار المتقدم عليه بمراتب اجيب بان الامكان

صفة لماهية الممكن من حيث هي من غير اعتبار وجودها وعدمها فلا يكون متأخرا عن وجود الماهية في الخارج بل عروضه للماهية من حيث

هي هي يتوقف على اعتبار وجود وعدم لكن لا على اعتبار وجودها او عدمها قال ولا يتصور الاولوية لاحد الطرفين بالنظر الى ذاته ولا يكفي

الخارجية لانه فرضها لا يحيل المقابل ولا بد من الانتهاء الى الوجوب وهو سابق ويلحقه وجوب آخر لا يتخلف عنه فعلية اقول لا يتصور اولوية

احد طرفي الممكن بالنظر الى ذاته لانه لو تحقق اولوية احد الطرفين لذاته فان لم يمكن طريان الطرف الآخر لزم الانقلاب وان امكن التسبب

لزم ترجيح المرجوح بلا سبب وهو ممتنع عند العقل بالنسبة الى ترجيح احد المتساويين بلا ترجيح او لسبب فان لم يصر حكم الطرف

اولى به لم يكن السبب سببا وان صار يلزم مرجوحية الطرف الاول لذاته فيزول ما بالذات بالغير وهو ممتنع فلا بد لاولوية احد طرفيه

من مرجح غير ذاته ولا يكفي العلة الخارجية ما لم يجب صدور الممكن من الخارج المرجح لانه لو لم يجب بل يبقى على حاله اذ لا وجوب لامتناع فلا

يحيل العقل الطرف الآخر المقابل له فيحتاج الى مرجح ولا يتسلسل لانه محال فلا بد من الانتهاء الى الوجوب فثبت انه لا يكفي العلة الخارجية

في تحقق حكم الطرف بدون الوجوب فهذا هو الوجوب السابق على الوجود لانه وجب اولا ثم وجد ثانيا ثم اذا وجد الممكن يلحقه بسبب الوجود

وجوب آخر لان كل ممكن موجود يجب وجوده بشرط كونه موجودا ويسمى هذا الوجوب الوجوب اللاحق لانه يلحقه بعد الوجود وهو الذي

يسميه المنطقيون الوجوب بشرط المحمول ولا تخلو قضية فعلية من هذا الوجوب فان القضية الفعلية اذا كانت موجبة يكون المحمول فيها

ثابتا بالفعل فيلحقه وجوب الوجود وان كانت سالبة يكون السلب فيها بالفعل فيلحقه وجوب العدم فقد وقع في بعض النسخ قبل قوله

ولا يتصور الاولوية قوله والحكم باحتياج الممكن ضروري وهو زائد لان هذا الحكم مذكور في آخر هذا الفصل مع ما يتعلق به قال والامكان

لازم والا لجاز صيرورة الماهية واجبة او ممتنعة ووجوب الفعليات يقارنه جواز العدم وليس اللازم ونسبة الوجوب الى الامكان نسبة تمام الى نقص اقول الامكان

لازم لماهية الممكن لانه لو لم يكن لازما لجاز انفكاكه عنها فتكون ماهية الممكن واجبة او ممتنعة فيلزم القلب بخلاف الوجوب بالغير او

الامتناع بالغير فانه غير لازم لماهية الممكن لانه يجوز انفكاك الوجوب بالغير عند عدم العلة ووجوب الفعليات اعني الوجوب اللاحق

يقارنه جواز العدم فلا ينافي الامكان وهو غير لازم لماهية الممكن لانه ينفك عنها عند فرض عدم العلة ونسبة الوجوب بالغير الى

الامكان نسبة تمام الى بعض فان الوجوب بالغير لما حصل وجد الماهية بالفعل بخلاف الامكان فانه ما لم يقارن الوجوب يكون موهوما بالقوة قال والاستعداد قابل للشدة والضعف ويعدم ويوجد للمركبات وهو غير الامكان الذاتي اقول الامكان لما يعتبر بالنسبة الى ذات الممكن وسمي الامكان الذاتي ولما ان يعتبر الى تحقق الوقوع ويقال بحسب اجتماع كثرة شرايط وقلتها او بحسب ارتفاع كثرة موانعه وقلتها ويسمى الاستعدادي وبعضهم يسميه بالامكان الوقوعي والاستعداد غير لازم للممكن فانه قد يوجد للمركبات كاستعداد الانسان فمادة العلقة مثلا وقد يعدم فيها كانتفاء استعداد كان عنها لما فسدت صورة العلقة ولم يحصل فيها صورة المضغة بل تحلل اجزاوها وانفك بعضها عن بعض وهذا الامكان الاستعدادي غير الامكان الذاتي لان الامكان الذاتي غير قابل للشدة والضعف بخلاف الامكان الاستعدادي فانه قابل لهما فان استعداد النطفة للانسانية اضعف من استعداد العلقة لها واستعداد الانسان للكتابة اشد واقوى من استعداد النطفة لها قال والوجود ان اخذ غير مسبوق بالغير او العدم فقدم والا فحادث اقول الوجود ينقسم باعتبار القدم والحدوث فقال الوجود ان كان غير مسبوق بغيره او بالعدم فهو قديم وان كان مسبوقا بغيره او بالعدم فهو حادث قال والسبق ومقابلاه اما بالعلية او بالطبع او بالزمان او بالرتبة الحسية او العقلية او بالشرف او بالذات فالحصر استقرائي اقول لما ذكر السبق في تعريف القدم والحادث اشار الى اقسام واقسام مقابلته اعني المعية والتاخر واقسام السبق خمسة على راي الحكماء وستة على راي المتكلمين ١ السبق بالعلية وهو سبق المؤثر الموجب على معلوله كسبق حركة الاصبع على حركة الخاتم ٢ السبق بالطبع وهو كون الشيء بحيث يحتاج اليه شيء آخر ولا يكون مؤثرا موجبا له كسبق الواحد على الاثنين وهذان اشتركا في معنى واحد وهو السبق بالذات والمعنى المشترك هو ان يكون الشيء محتاجا الى آخر تحقيقا ولا يكون الآخر محتاجا الى ذلك الشيء فالمحتاج اليه هو السابق بالذات ثم لا يخلو اما ان يكون المحتاج اليه مؤثرا هو الذي بانفراده يعطي وجود المحتاج او لا فالمحتاج اليه باعتبار الاول سابق بالعلية وباعتبار الثاني سابق بالطبع ٣ السبق بالزمان وهو ان يكون السابق قبل المتاخر قبلية لا يجامع القبل فيها مع البعد كسبق الاب على الابن ٤ السبق بالرتبة وهو ان يكون الترتيب معتبرا فيه والرتبة اما حسية كسبق الامام على الماموم او عقلية كسبق الجنس على النوع اذا ابتدأ من الطرف الاعلى اعني من طرف الجنس العالي وانما قيد بهذا القيد لانه اذا ابتدأ من طرف الشخص لا يكون الجنس سابقا بل النوع ٥ السبق بالشرف كسبق العالم على المتعلم واقسام السبق عند الحكماء هي هذه الخمسة فالحصر استقرائي واما المتكلمون فقد اثبتوا قسما آخر وهو سبق بعض اجزاء الزمان على بعض ويسمون هذا السبق بالذات وزعموا انه غير عائد الى شيء من الاقسام الخمسة وذلك لانه ليس بالزمان اذ يمتنع ان يكون للزمان زمان آخر ولا بالعلية اذ بعض اجزاء الزمان ليس بعلة للبعض ولا بالطبع كذلك ولا بالشرف ولا بالرتبة لانها لا وضعية وليس لاجزاء الزمان وضع ولا طبيعية وليس بعض اجزاء الزمان ان يكون اسبق عن بعض هذا ما قالوه والحق انه عائد الى التقدم الزماني لان التقدم الزماني لا يقتضي ان يكون كل من المتقدم والمتاخر في زمان غير ما به التقدم الزماني يقتضي ان يكون السابق قبل المتاخر قبلية لا يجامع فيها القبل مع البعد واجزاء الزمان بعضها بالنسبة الى بعض كذلك فيكون سبق بعضها على البعض بالزمان لكن ليس الزمان زائدا على السابق بل بزمان هو نفس

١٤

نفس الزمان وايضا يجوز ان يكون سبق بعض اجزائه على البعض بالرتبة فان الامس سابق على اليوم بالرتبة اذا ابتدأ من طرف الماضي وبالعكس اذا ابتدأ من طرف المستقبل وطابق اقسام السبق على اقسام المعية والتاخر فالمع بالذات بان يكونا معلولي علة واحدة او علتي معلول واحد لكن بالنوع او بالطبع بان يكونا جزئين لشيء واحد او بالزمان وهو ظاهر او بالرتبة كالماموميين بالنسبة الى امام واحد اذا تساويا في التاخر عن الامام والباقي ظاهر قال ومقولية بالتشكيك ويختلف الاضافة بين المضافين في الانواع وجنسيته وحدها التفاوت امتنع جنسيته اقول اختلفوا في ان مقولية السبق على هذه الاقسام بالاشتراك اللفظي او بالاشتراك المعنوي على سبيل التشكيك فذهب طائفة الى الاول والاخرى الى الاخرى وهو المختار عند المصنف فانا نعلم اشتراك هذه الاقسام في معنى السبق لكن لا على سبيل التساوي فان اطلاق السبق على السبق بالعلية اولى من اطلاقه على غيره وما هذا شانه يكون مقولا بالتشكيك واعلم ان انواع التشكيك ثلثة الاولوية والاقدمية والاشدية ويختلف الاضافة بين المضافين في انواع التشكيك يعني اذا كان احد المضافين في قسم من اقسام السبق موصوفا باحد انواع التشكيك بالاضافة الى قسم آخر من اقسام السبق يكون المضاف للقسم الاول من السبق اعني التاخير المقابل له موصوفا بذلك النوع من التشكيك بالاضافة الى المضاف للقسم الثاني اعني التاخر المقابل له فيكون الاضافة التي بين السبقين محفوظة بين تاخريهما المضافين لهما هذا هو المراد بقوله ويختلف الاضافة بين المضافين في انواعه يعني ويحفظ الاضافة التي بين السبقين في هذا النوع من التشكيك بين المضافين اعني بين تاخريهما المقابلين لهما مثلا اذا كان آ سابقا على ب بالعلية و ج على د بالطبع فا اولى بالسبق بالاضافة الى ج لان السبق بالعلية اولى بالسبق بالاضافة الى السبق بالطبع فهذه الاضافة التي بين آ و ج في هذا النوع من التشكيك وهو الاولوية محفوظة بين تاخريهما اعني تاخر ب عن آ وتاخر د عن ج فان تاخر ب عن آ اولى بالتاخر بالنسبة الى تاخر د عن ج فالحفظ الاضافة التي بين السبقين في الاولوية بين المضافين اعني تاخر ب عن آ وتاخر د عن ج هذا ما فهمته فاعتبره ما ذكرنا في النوعين الآخرين من التشكيك وكل ما هو مقول على الاشياء بالتفاوت اي بالتشكيك امتنع جنسيته للاشياء لما سيعرف فالتقدم المقول على هذه الاقسام الخمسة بالتشكيك لا يكون جنسا لها وكذا المعية والتاخر بالنسبة الى اقسامهما قال والتقدم دائما بعارض زماني او مكاني او غيرهما والقدم والحدوث الحقيقيان لا يعتبر فيهما الزمان والا تسلسل والحدوث الذاتي متحقق اقول اعلم ان عروض التقدم لذات المتقدم لامر عارض زماني او مكاني او غيرهما لا للماهية من حيث هي فانا اذا نظرنا الى ماهية المتقدم من حيث هي لم تكن متقدمة على غيرها فالمتقدم بالزمان انما يعرض له التقدم من حيث وقوعه في زمان اول ووقوعه في زمان اول عارض له والمتقدم بالرتبة انما يعرض له التقدم بسبب كونه اقرب الى مبدأ ما بالوضع ان كانت الرتبة وضعية او بالطبع ان كانت الرتبة عقلية والتقدم بالعلية انما يعرض لذات العلة بسبب تاثيرها في المعلول والتقدم بالطبع انما يعرض المتقدم بالطبع بسبب كونه محتاجا اليه والتقدم بالشرف انما يعرض المتقدم بالشرف باعتبار الفضيلة لا عروض التقدم لبعض اجزاء الزمان المفروضة فلذا انه لا لامر آخر غيرها كما سيجي والتقدم الذاتي بالمعنى المشترك بين التقدم بالعلية وبين التقدم بالطبع هو تقدم حقيقي وما سواه ليس بحقيقي لان المتقدم بالزمان او بالرتبة او بالشرف يمكن ان يصير متاخرا بالوضع وهو لان المقتضي للتقدم امر عارض لا يمتنع ان ينفك عن الذوات لا المتقدم بالذات فلا يمكن ان يصير متاخرا وهو لان المقتضي للتقدم وان كان عارضا للذات لكن يمتنع انفكاكه عنها وهذا يقال ان المتقدم انه الذي يكون باستحقاق

الوجود والقدم والحدوث يطلقان على المعنيين المذكورين ويسميان بالحقيقيين وقد يطلقان على معنيين آخرين ويسميان القدم والحدوث بالمجاز فالقدم المجازي هو ان يكون ما مضى من زمان وجوده اكثر مما مضى من زمان وجود شيء آخر والحدوث المجازي بمقابلة ولا يعتبر الزمان في مفهوم القدم الحقيقي والحدوث الحقيقي والا لزم التسلسل في الزمان ووجه بيان الملازمة انه لو اعتبر الزمان في مفهوم القدم والحدوث الحقيقيين فلا بد ان يكون الزمان قديما او حادثا وعلى التقديرين يلزم ان يكون للزمان زمان آخر لانا لو قدرنا كون القدم والحدوث الحقيقيين بحيث يعتبر في مفهومهما الزمان فننقل الكلام الى هذا الزمان ويلزم التسلسل والحدوث الذاتي متحقق وذلك لان الموجود بالغير مسبوق بالاستحقاق وجوده بالذات على وجوده وذلك لان الموجود بالغير لو اعتبر ذاته من حيث هي منقطعة عن الغير لم يستحق الوجود لانه لا يستحق الا وجود فان الا وجود ايضا له بالغير وكان وجوده فهو بحسب الغير فلا استحقاق وجوده من ذاته ووجوده من الغير فيكون لا استحقاق الوجود الذي هو حال من غيره قبلية بالذات لان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته وذلك يستلزم ارتفاع الحال التي يكون بحسب الغير ولا ارتفاع الحال التي تكون بحسب الغير فلا يقتضي ارتفاع الحال التي تكون بحسب الذات فكونه ووجوده مسبوقا بلا استحقاق الوجود سبقا ذاتيا وهذا هو الحدوث الذاتي وكل ما هو واجب بالغير لا ينفك عن الحدوث الذاتي قال والقدم والحدوث اعتباران عقليان ينقطعان بانقطاع الاعتبار اقول ذهب المحققون الى ان القدم والحدوث اعتباران عقليان يحصلان في العقل عند اعتبار عدم تأخر وجود الشيء عن الغير او العدم وعند اعتبار تأخره ولا وجود لهما في الاعيان وذهب طائفة من المتكلمين الى انهما وصفان موجودان في الخارج زائدان على الوجود والذي يدل على امتناع وجودهما في الخارج انهما لو وجدا فالموجود من القدم اما قديم او حادث لان لا واسطة بينهما والثاني باطل والا يلزم حدوث القدم والاول يوجب التسلسل وكذا الموجود من الحدوث اما حادث او قديم والثاني باطل والا يلزم قدم الحادث والاول يوجب التسلسل قال لو كانا عقليين يلزم التسلسل ايضا وما ذكرتم احيب بان القدم والحدوث قد يعتبرهما العقل من حيث هما حالان لغيرهما وبهذا الاعتبار لا يعتبر العقل وجودهما فضلا عن كيفية وجودهما التي هي القدم والحدوث وقد يعتبر من حيث هما موجودان وينظر بهذا الاعتبار في انفسهما فيجوز ح ان يعتبر القدم والحدوث الخارجي فيكون بهذا الاعتبار للقدم قدم وللحدوث حدوث لكن ينقطع اعتبار العقل لانه لا يمكن للعقل ان يعتبر بالاعتبار الثاني الى غير النهاية فينقطع التسلسل بانقطاع اعتبار العقل قال ويصدق الحقيقي منهما وعلى الذاتي والغيري اقول اي يصدق منفصلة حقيقية من القدم والحدوث في الموجود وذلك لان الموجود اما لم يسبقه العدم اولا ولا يجوز الجمع بينهما ولا الخلو عنهما وكذا يصدق منفصلة حقيقية من الوجوب الذاتي والوجوب الغيري في الموجود لان كل موجود اما واجب لذاته او واجب لغيره على سبيل منع الجمع ومنع الخلو اما منع الجمع فلان الواجب لذاته لا يرتفع بارتفاع غيره والواجب بغيره يرتفع بارتفاع الغير ويمتنع ان يكون الموجود الواحد مرتفعا بارتفاع غيره غير مرتفع بارتفاع غيره واما منع الخلو فلان الموجود اما ان يكون وجوده من غيره اولا فلا واسطة بينهما والاول هو الواجب بالغير والثاني الواجب بالذات فيمتنع الخلو عنهما وكذا يصدق منفصلة حقيقية من الامتناع الذاتي والامتناع بالغير على ما ذكرنا ويمكن ان يكون المراد بالذاتي والغيري القدم الذاتي والقدم الغيري وح ينبغي ان يحمل الحقيقي على القسمة الحقيقية ومعنى انه لا يمكن ان يتبدل احد القسمين بالآخر لتستقيم لان القدم الذاتي او الغيري لا يكون بينهما انفصال حقيقي الا اذا جعل مورد القسمة القدم لا الموجود وعلى التقديران



ان يكون المراد بالذاتي القدم الذاتي يكون جميع الاحكام التي تذكر للوجوب الذاتي احكاما للقدم الذاتي والقدم بالذات والوجوب بالذات متلازمان متعاكسان فيكونان متوافقين في الاحكام والوجوب الغيري اعم مطلقا من القدم الغيري والثاني انسب لسياق الكلام لانه ذكر في بحث القدم والحدوث والاول انسب بحسب الاصطلاح فان انقسام القدم بالذاتي والغيري غير متعارف عند اهل العلم قال ويستحيل صدق الذاتي على المركب لان الذاتي جزء من غيره والا بد وهو علته والا لكان ممكنا والوجود المعلوم هو المقول بالتشكيك لا الخاص به فلا واجب بجنس طبيعته توعية على ما سلف لجار اختلاف جزئياته في الوجود وعدم وتأثير الماهية من حيث هي في الوجود غير معقول والنقض بالقابل ظاهر البطلان اقول ذكر للوجوب الذاتي خواص منها انه يستحيل ان يصدق الوجوب الذاتي على المركب لان كل مركب مفتقر الى اجزائه التي هي غيره والمفتقر الى الغير ممكن فالوجوب الذاتي لا يصدق على الممكن فان قيل هذا انما يدل على عدم صدقه على المركب في الخارج ولا يدل على عدم صدقه على المركب في العقل فيجوز ان يكون الواجب لذاته في العقل مركبا لا يقال لا يجوز ان يكون في العقل مركبا لان التركيب العقلي ان كان مطابقا للخارج يلزم التركيب في الخارج والا يلزم الجهل لانا نقول لا نم ان التركيب في العقل اذا لم يكن مطابقا للخارج يلزم الجهل وانما يلزم الجهل ان لو حكم بالتركيب في الخارج ولم يكن في الخارج وهو ممنوع فان التركيب العقلي لا يقتضي حكم العقل بالتركيب الخارجي والا لكان جهلا بل يقتضي التركيب في العقل فجاز ان يكون التركيب في العقل ولا يكون في الخارج فلا يحكم العقل بالتركيب الخارجي لا يقال لو تحقق التركيب في الخارج يلزم ان يكون صورتان عقليتان منطبقتان لشيء بسيط وهو مح اذ مطابقة احديهما له يمنع ان يطابقه الاخرى لانا نقول انما يلزم ان لو كان كل من الصورتين مطابقا للبسيط وليس كذلك فان مجموع الصورتين مطابق للبسيط لا كل منهما وهو غير مستحيل اجيب بان واجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في ماهية ذلك الشيء لان كل ماهية لما سواه مقتضية لامكان الوجود فلو شارك غيره في ماهية ذلك الشيء يلزم امكانه وهو مح واذا لم يكن مشاركا لغيره في ماهية ذلك الشيء من الماهيات لم يحتج العقل الى ان يفصل من غيره بفصل ذاتي فلم يكن مركبا في العقل لا يقال لم لا يجوز ان يكون مركبا من امرين متساويين في العقل فيكون المجموع مطابقا للامر الواحد البسيط في الخارج لانا نقول لان العقل لا يحتاج في تعقل ذاته التي هي الوجود الخاص الى امرين يتعقلانه اذ لا اشتراك له مع الغير في ذاتي ولا اجزاء له في الخارج حتى يحتاج في تعقله الى انتزاع صورتين من الجزئين فيستحيل تركيبه في العقل مطلقا ومن خواص الوجوب الذاتي ان لا يكون الواجب بالوجوب الذاتي جزءا من غيره حتى يحصل منه ومن غيره ماهية واحدة محصلة وذلك لان احدهما ان لم يكن حالا في الآخر امتنع ان يحصل منهما حقيقة واحدة محصلة وهذا ضروري وان كان احدهما حالا في الآخر فلا يخلو اما ان يكون احدهما محتاجا الى الآخر اولا فان لم يكن امتنع الحلول فيمتنع التركيب منهما وان كان احدهما محتاجا فلا يخلو اما ان يكون الواجب حالا والآخر محلا او بالعكس والاول باطل لان الواجب لذاته ان كان هو المحتاج يلزم الانقلاب والا يكون بعوامه وتعينه مستغنيا عن الآخر فلم يتصور حلوله فيه لانه ح لا ح لا انه يكون للمحل تشخص آخر مستقل اولا والاول يوجب ان يكون الحال والمحل تشخصين متغايرين فلم يحصل منهما حقيقة واحدة فان كان متشخصا بتشخص المحل يلزم ان يكون له مدخل في ذلك التشخص فلا يكون الواجب الوجود مستغنيا في التشخص عن غيره وهو مح والعكس ايضا مح لانه لو كان المحل هو الواجب وهو مستغن

غ الحال يكون الواجب هو الموضوع والامر الآخر هو العرض فلم يحصل منهما حقيقة محصلة بل غايته ان الحصل منهما حقيقة اعتبارية لانه
ح يكون الواجب الذي هو المحل مستقلا بقوامه وتشخصه والامر الآخر عرض له بعد تحققه وتشخصه فلم يحصل منهما حقيقة واحدة الا بالاعتبار
وقد فرض خلافه هذا خلف ومن خواص الوجوب الذاتي ان ما هو واجب بالوجوب الذاتي لا يزيد وجوده عليه والا لكان الوجود صفة
له لانه ان لم تم الوجود به لم يكن موجودا وان قام يكون صفة له والصفة تفتقر الى موصوفها الذي هو غيرها والمفتقر الى الغير ممكن
فيكون الوجود ممكنا وكل ممكن فله علة فعلية لذلك غير حقيقة الواجب يلزم افتقار واجب الوجود في وجوده الى غيره وهو مح وان كانت
حقيقة الواجب فاما ان يكون موثرة في الوجود حالة كونها موجودة او حالة كونها معدومة فان كان الاول فاما ان يكون موجودة بهذا الوجود
فلزم تقدم الشيء على نفسه وان كانت بغير هذا الوجود يكون الواجب موجودا مرتين ثم الكلام في ذلك الوجود كالكلام في الاول فيلزم
التسلسل وان كان الثاني وهو ان يكون موثرة حال كونها معدومة فهو مح ايضا لانا نعلم بالضرورة ان المعدوم يمتنع ان يوثر في الوجود
ولو جوزنا ذلك لم يمكننا الاستدلال بفاعلية الله تعالى على وجوده قوله والوجود المعلوم هو المقول بالتشكيك جواب عن معارضة
للدليل الدال على ان وجوده ليس بزايد تقريره ان وجوده معلوم لان وجوده هو الوجود المشترك المعلوم بالبديهة وماهيته غير
معلومة والمعلوم غير ما ليس بمعلوم فوجوده غير ماهيته وتقرير الجواب ان الوجود المعلوم هو الوجود المشترك المقول بالتشكيك على
وجوده الخاص ووجود الممكنات وهو خارج عن وجوده الخاص به ووجود الممكنات لان المقول بالتشكيك على الجزئيات يكون خارجا عنها
والوجود الذي هو عين حقيقته التي هي غير معلومة هو وجوده الخاص القائم بذاته لا يمكن ان يحمل على غيره ولا يلزم من مغايرة الوجود
المشترك لحقيقته مغايرة وجوده الخاص به الذي هو معروض له قوله وليس طبيعة نوعية هذا جواب عن دليل آخر على ان الوجود
زايد تقريره الدليل الوجود مشترك بين الواجب والممكن فهو من حيث هو اما ان يقتضي العروض او اللاعروض او لا هذا ولا ذاك والاول
يقتضي العروض في الواجب ايضا والثاني يقتضي اللاعروض في الممكنات ايضا والثالث يقتضي ان يكون كل من العروض واللاعروض
لعلة فعدم العروض في الواجب لعلة هف اجيب بان المحتاج الى العلة العروض لا اللاعروض فلا يحتاج الى علة بل يكفي فيه عدم سبب
العروض واورد عليه بانه ح يحتاج الواجب الى عدم علة العروض وهو غيره فيفتقر الواجب الى الغير هف ويمكن ان يقال ايضا
لو كان عدم العروض لعدم علة العروض لكان واجب الوجود محتاجا الى عدم لان علة عروضه هو الواجب والجواب عن الدليل ان الوجود
ليس طبيعة نوعية حتى يلزم تساوي افرادها في العروض واللاعروض لانه مقول بالتشكيك على افراده التي هي ملزوماته فلا يلزم تساوي
افراده التي هي ملزوماته في العروض واللاعروض لاختلافها بالماهيات واعتبر النور المقول بالتشكيك على الانوار مع ان نور الشمس
يقتضي ابصار الاعشى قيل لا نم ان الوجود مقول بالتشكيك ولئن سلم فالتشكيك لا يمنع مساواة الافراد في تمام الحقيقة لانها ان لم
يكن متساوية في تمام الحقيقة فلا بد ح اما ان يكون مشتركة في شيء من الحقيقة اولا والاول يوجب التركيب والثاني يوجب المباينة الكلية
بين الموجودين وقد بان فسادهما وايضا المقول على الاشياء بالتشكيك لا بد وان يكون من عوارضها فالموضوعات ان تماثلت
او تجانست باعتبار آخر لزم التساوي او التركيب وقد بان فسادهما وان تباينت كان كل منهما مباينا لغيره بالذات ومشاركا له في



في مفهوم هذا العارض وهو عين المدعى والجواب عن الاول انا بينا ان الوجود مقول بالتشكيك على الوجودات واما قوله ولئن سلم فالتشكيك
لا يمنع مساواة الافراد في تمام الحقيقة قبط قوله والا يلزم التركيب او المباينة الكلية قلنا المباينة الكلية في الحقيقة لا يلزم منها
عدم اشتراكهما في الوجود فان التباين في الحقيقة لا ينافي الاشتراك في العارض فجاز ان يكون الفرد من الوجود الذي هو عين
حقيقة الواجب مباينا بالكلية للافراد التي هي وجود الممكنات مع اشتراك الجميع في الوجود المطلق الذي هو عارض لتلك الافراد
واما قوله وان تباينت الموضوعات كان كل منها مخالفا لغيره بالذات ومشاركا له في مفهوم هذا العارض وهو عين المدعى
مع انه مناف لما قيل اولا فبط وذلك لان المدعى ان وجوده الخاص زايد على ماهيته كالوجود الخاص للممكنات وهذا لم يلزم من التشكيك
ومن مباينة الموضوعات بالكلية بل التشكيك يقتضي كون الوجود المطلق زايدا على الوجودات الخاصة والمباينة في الموضوعات
تقتضي مباينة الوجود الخاص للواجب لوجود الممكنات وهذا لا يستلزم كون الوجود الخاص عارضا في الواجب كما في الممكن فالمدعى
ليس الا هو قوله وتاثير الماهية من حيث هي في الوجود غير معقول جواب اعتراض على الدليل الذي ذكره على ان وجود الواجب عين
ماهيته وينبغي ان يقدم هذا على الاعتراضات السابقة لان هذا منع الدليل والاعتراضات السابقة معارضات والمنع مقدم
على المعارضة تقرير الاعتراض ان يقال لم لا يجوز ان يكون المؤثر في وجود الواجب على تقدير احتياجه الى مؤثر هو الماهية
من حيث هي لا الماهية بشرط الوجود او شرط العدم ولا يلزم من حذف الوجود عن درجة الاعتبار دخول العدم لان الماهية من
حيث هي لا موجودة ولا معدومة على انه لا يدخل واحد منهما في مفهومها وهذا كما في الممكن فان ماهيته قابلة للوجود لا بشرط وجود
آخر والا يلزم التسلسل ولم يلزم ان يكون القابل للوجود معدوما والا لزم كون الشيء الواحد في آن واحد موجودا ومعدوما معا
تقرير الجواب ان يقال الماهية من حيث هي هي تمكن بان يكون علة لصفة معقولة لها كما ان ماهية الاربعة من حيث هي علة للزوجية
لا كونها من حيث هي هي علة الوجود مح والمنازع مكابر مقتضى عقله لان بديهة العقل حاكمة بوجوب كون ما هو علة لوجود
موجودا والنقض بالماهية القابلة للوجود من حيث هي هي ظاهر البطلان وذلك لان قابل الوجود مستفيد للوجود فيمتنع ان يكون
موجودا لامتناع حصول الحاصل بخلاف معطي الوجود وايضا الماهية غير قابلة للوجود في الاعيان والا يلزم ان يكون لها وجود
منفرد في الاعيان ولعارضها اعني الوجود ايضا وجود آخر حتى يجتمعا اجتماع الحال والمحل كالجسم بالنسبة الى البياض وهو بط لان
كون الماهية موجودة واعتبار الماهية منفردة عن الوجود انما هو في العقل لا بان يكون تكون منفكة عن الوجود في العقل فان
كونها في العقل وجود عقلي كما ان الكون في العين وجود عيني بل بان العقل من شانه ان يعتبرها وحدها من غير ملاحظة وجود
او عدم وعدم اعتبار الشيء ليس اعتبار العدم فاذن اتصاف الماهية بالوجود امر عقلي فالماهية انما يكون قابلة للوجود
في العقل فلا يمكن ان يكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط فان كابر عقله وقال لم لا يجوز ان يكون الماهية
المعقولة مقتضية للوجود الخارجي نقول كلامنا في ماهية واجب الوجود فنقول ح ماهية الواجب لا بد وان يكون موجودة في الخارج
او في العقل على تقدير ان يكون مقتضية للوجود وكلا القسمين بط لان الاول فلانه ح يلزم كون الماهية موجودة في الخارج قبل

لا يلزم من افتقار اللازم الى شيء افتقار الملزوم الى ذلك الشيء فان معلول العلة لازم للعلة لانه لازم اللازم لازم ومعلول المعلول مفتقر الى المعلول والعلة غير مفتقرة الى المعلول

ولا الثاني لانه يلزم ان يكون الوجود العقلي لماهية الواجب متقدما على الوجود الخارجي فيلزم ان يكون عاقل قبل واجب الوجود، قيل
الوجود الواجب زايد على ماهيته وذلك لان وجوده الكون كما في ساير الموجودات او غير الكون فان كان الكون يكون زايدا على حقيقته اذ
لو كان عينا لكان حقيقته عبارة عن الكون المجرد وح لا يخ من ان يكون التجرد معتبرا في حقيقته تعالى اولا فان كان معتبرا كان حقيقته تعالى
مركبة من الكون والتجرد وهو مح وان لم يكن معتبرا بل تمام حقيقته هو الكون والتجرد عارض يلزم ان يكون حقيقة الواجب متعلقة مقارنة
للموجودات كلها لاحتياجها اليها لكونه فاتها واذ ايضا يلزم ان يكون تجرده بالغير اذ لو كان من ذاته التي هي الكون لكان الكون مجردا
في الممكنات ايضا واذا كان التجرد الذي هو لازم ذاته مفتقرا الى الغير لكان ذاته ايضا مفتقرا الى الغير وهو مح اذ وجوده غير الكون
وح لا يلزم ان يكون وجوده عين ذاته وذلك لانه لا يخ من ان يكون الكون حاصلا هنا اولا يكون فان لم يكن حاصلا لم يكن الوجود
حاصلا لانه ح يصدق انه ليس له الكون في الخارج فلا يصدق انه كائن ويكون سلبهما فيلزم ان لا يكون موجودا وان كان الكون
حاصلا فاما ان يكون داخلا في ذلك الوجود الذي فرض انه عين ذاته او خارجا والاول مح لاستحالة التركيب فيبقى الثاني فيكون
الكون صفة زايدة على ما هو حقيقة الواجب وقد عرف ان الكون هو الذي به التحقق وبرفعه الرفع فيكون ما به التحقق هو الوجود
زايدا على حقيقته تعالى وهو المطلوب **والجواب** ان وجوده كون خاص مخالف لكون الممكنات في الحقيقة فالكون المطلق معروض على
كونه الخاص وعلى كون الممكنات بالتشكيك فيكون خارجا عن كونه الخاص مشتركا بين الاكوان والتجرد عارض لازم لكونه الخاص
ولا يلزم ان يكون حقيقة الواجب متعلقة مقارنة للوجودات كلها وايضا لا يلزم ان يكون تجرده بالغير بل لوجوده الخاص
واما قوله وقد عرفت ان الكون هو الذي به التحقق قلنا ما عرف ان الكون هو الذي به التحقق بل عرف ان الكون هو التحقق وايضا
قوله فيكون ما به التحقق وهو الوجود زايد قلنا الوجود هو التحقق لا ما به التحقق. وقيل ايضا لو كان الوجود عينا في الواجب
ومطلق الوجود مقول على وجود الواجب والممكن ضرورة فهو اما بالتواطؤ او بالتشكيك والاول يوجب تساوي افراده في العروض
وعدمه والثاني يلزم له تركيب ذاته او مقارنته للممكنات او الترجيح بلا مرجح او الحاجة الى المنفصل لان التشكيك على قسمين ما يكون
بحسب الشدة والضعف بان يكون المعنى في احدهما اشد في نفس ذاته كبياض الثلج مع بياض العاج وما يكون بحسب وصف خارجي
مثل الاولوية والتقدم كوجود الجوهر بالنسبة الى وجود العرض فانهما متساويان في معنى الكون في الخارج لكن وجود الجوهر اولى
واقدم لكونه قائما بذاته دون العرض ولا شك في ان الاشد في القسم الاول مركب من اصل ذلك المعنى وزيادة ايضا منه فان بياض
الثلج يشتمل على اصل معنى البياض مع زايد ايضا من البياض وفي القسم الثاني اصل المعنى متساو في الشيئين والزيادة بحسب
الوصف فاذا كان التشكيك ههنا من القسم الاول يلزم التركيب وان كان من الثاني يلزم المقارنة او الترجيح او الحاجة **والجواب**
ان المقول بالتشكيك سواء كان الاختلاف فيه بالشدة والضعف او بالاولوية وعدمها او بالتقدم والتاخر يكون خارجا عن جميع
الافراد والوجود مقول بالتشكيك بالوجوه الثلثة بالنسبة الى الممكنات بل بالنسبة الى الواجب والممكن فيكون خارجا عن جميع
وجود الواجب ووجود الممكن فلا يكون الاختلاف فيه بالشدة والضعف موجبا التركيب في الحقيقة لان الاشد والاضعف هو



هو الوجود المطلق الخارج عن حقيقات الوجودات التي هي افراده فلا يكون الشدة فيه موجبا للتركيب في حقيقة الافراد المعروضة
له والاختلاف بالاولوية وعدمها وبالتقدم والتاخر موجبا لتساوي الافراد في الحقيقة حتى يلزم احد الامور الثلثة فان الافراد
يكون مشتركة في الوجود ومخالفة بالحقيقة والاشتراك في العوارض لا يوجب التساوي في الحقيقة فلا يلزم احد الامور الثلثة **قال**
**والوجود من المحمولات العقلية لامتناع استغنايه عن المحل وحصوله فيه وهو من المعقولات الثانية وكذا العدم وجهتاهما والماهية والكلية**
**والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية والنوعية اقول** الوجود المطلق من المحمولات العقلية فلانه يمتنع حصوله في الخارج
لانه لو كان حاصلا في الخارج لكان موجودا فيه ويمتنع ان يكون الوجود موجودا في الخارج لان الموجود في الخارج ما له مفهوم مغاير
للوجود يعرض له الوجود وليس للوجود مفهوم مغاير لنفسه يعرض له الوجود وايضا الموجود في الخارج ما له الوجود في الخارج وما له
الوجود مغاير للوجود لان ما له الوجود معناه ما يتعلق به الوجود وتعلق الشيء بالشيء يقتضي تغاير المنتسبين فيكون ما له الوجود
مغايرا للوجود فلا يكون الوجود ما له الوجود والا لكان مغايرا لنفسه وهو مح وايضا لو كان الوجود موجودا في الخارج لكان له وجود
في الخارج ووجوده ايضا موجود ويلزم التسلسل وهو مح والوجود من المعقولات الثانية لانه من المعقولات المستندة الى المعقولات
الاولى كالشيئية فانه ليس في الموجودات موجود هو شيء او وجود بل الموجود انسان وفرس وشجر وحجر وغيرها ثم يلزم معقولية
ذلك الموجود ان يكون شيئا او موجودا وكذا العدم من المعقولات الثانية لانه يستند الى المعقولات الاولى وليس في الاعيان موجود
هو عدم وكذا جهات الوجود والعدم اي الوجوب والامكان والامتناع من المعقولات الثانية فانها امور تستند الى المعقولات الاولى
ولم يوجد في الخارج ما يطابقها اي لم يوجد موجود هو وجوب او امكان او امتناع وكذا الماهية من المعقولات الثانية فان الماهية
تصدق على الحقيقة باعتبار ذاتها لا من حيث انها موجودة او معدومة وما يصدق عليه الماهية كالانسان والفرس من
المعقولات الاولى والماهية تستند اليها من حيث هي في العقل ولم يوجد في الخارج موجود هو ماهية وكذا الكلية والجزئية والذاتية
والعرضية والجنسية والفصلية والنوعية من المعقولات الثانية فانها تستند الى المعقولات الاولى في العقل ولم يوجد في الخارج
موجود هو كلي او جزئي او ذاتي او عرضي او جنس او فصل او نوع فهذه من المعقولات الثانية وهي من الاعتبارات العقلية
لا من الامور الموجودة في الاعيان **قال وللعقل ان يعتبر النقيضين ويحكم بينهما بالتناقض ولا استحالة فيه وان يقصد جميع الاشياء**
**حتى عدم نفسه وعدم العدم بان يمثل في الذهن ويرفعه وهو ثابت باعتبار فيتميز باعتبار ولا يصح الحكم عليه من حيث هو ليس**
**بثابت والا تناقض وهذا انقسم الموجود الى ثابت في الذهن وغير ثابت فيه ويحكم بينهما بالتمايز وهو لا يستدعي الهوية لكل من**
**المتمايزين ولو فرض له هوية لكان حكمها حكم الثابت اقول** للعقل ان يعتبر النقيضين بان يحضرهما في الذهن ويحكم بينهما بالتناقض
وذلك لان العقل يحكم بالتناقض بين النقيضين فيتوقف حكمه على تصور التناقض بين النقيضين وتصور التناقض بين
النقيضين يتوقف على تصور النقيضين لان تصور النسبة بين الشيئين يتوقف على تصورهما فله ان يتصورهما ويعتبرهما
ويحكم بينهما بالتناقض ولا امتناع في ذلك اذ اجتماع صورة النقيضين في العقل ليس جمعا بين النقيضين لان صورة

النقيضين ليسا بنقيضين حتى يحج الاجتماع بينهما وقد عرفت ان التصور العقلية لا يلزم ان يكون مساوية للصورة العينية في اللوازم
بل ثبوت صورة احد النقيضين في العقل لا ينافيها فيه منافقتان فلا يمكن الاجتماع بينهما فاذا تصور العقل النقيضين معا حكم بالتناقض
بين النقيضين اي الحكم بانهما لا يجتمعان ولا يرتفعان في العقل وللعقل ان يتصور جميع الاشياء موجودة كانت في الخارج او معدومة
وان يتصور عدم جميع الاشياء حتى عدم نفسه وان يتصور عدم العدم بان يمثل العدم في الذهن صورة معقولة ويرفعه فيكون العدم ثابتا
باعتبار تمثله في الذهن وقسيما للوجود باعتبار انه رفعه وهو المراد من قوله وهو ثابت باعتبار قسيم باعتبار فعلى هذا يكون الضمير
راجعا الى العدم لا الى عدم العدم ويمكن ان يكون المراد منه ان عدم العدم يكون ثابتا باعتبار انه متصور وقسيما للعدم
باعتبار انه رفع للعدم فعلى هذا يكون الضمير راجعا الى عدم العدم ولا يصح الحكم على العدم من حيث هو ليس بثابت لانه لو صح الحكم عليه
من حيث انه ليس بثابت يلزم التناقض وذلك لانه لو صح الحكم عليه من حيث هو ليس بثابت يلزم ان يكون ثابتا من حيث هو ليس بثابت
وذلك لانه من حيث يصح الحكم عليه ثابت فيصدق ما ليس بثابت من حيث انه ليس بثابت يصح الحكم عليه وكل ما يصح الحكم عليه ثابت
فما ليس بثابت من حيث هو ليس بثابت ثابت فيلزم التناقض وفي بعض النسخ يكون بدل قوله ولا يصح الحكم عليه من حيث هو ليس بثابت
فلا والا تناقض قوله ويصح الحكم عليه من حيث هو متصور ولا تناقض اي ويصح الحكم على رفع الثبوت المطلق من حيث هو متصور اي ثابت
في العقل لا من حيث هو ليس بثابت فلا يلزم التناقض وانما يلزم التناقض من حيث هو ليس بثابت كما ذكرنا ولا منافاة بين العبارتين
قوله ولهذا انقسم اي ولاجل ان للعقل ان يتصور عدم جميع الاشياء انقسم الموجود الى ثابت في الذهن وغير ثابت فيه فيجب ان يكون ما ليس
بثابت في الذهن متصورا لان قولنا الموجود اما ثابت في الذهن او غير ثابت فيه قضية منفصلة والحكم بالانفصال بين الامرين يستدعي
تصور الامرين فيجب ان يكون ما ليس بثابت في الذهن متصورا فلو لم يكن للعقل تصور جميع الاشياء حتى سلب ما هو ثابت فيه لم يمكن
ان يتصور ما ليس بثابت في الذهن فما ليس بثابت في الذهن ثابت فيه من حيث انه متصور وغير متصور في الذهن من حيث انه سلب لما هو
ثابت فيه فالذهن يحكم بالتمايز بين ما هو ثابت فيه وما ليس بثابت فيه باعتبار انهما متصوران ثابتان فيه قوله وهو لا يستدعي الهوية
لكل من المتمايزين اشارة الى جواب دخل مقدر وتقريره ان الحكم بامتياز احد الشيئين عن الآخر يستدعي ان يكون لكل من المتمايزين هوية
في العقل مغايرة لهوية الآخر فلو كان العقل يحكم بالامتياز بين الثابت وما ليس بثابت لكان لكل من الثابت وما ليس بثابت هوية في
العقل مغايرة لهوية الآخر ومحال ان يكون لما ليس بثابت هوية والا يلزم ان يكون ما ليس بثابت قسما لما هو ثابت من حيث انه
ثابت وقسيما من حيث انه ليس بثابت وممتنع ان يكون قسم الشيء قسيما له وتقرير الجواب ان الامتياز بين الامرين لا يستدعي
ان يكون لكل من المتمايزين هوية مغايرة لهوية الآخر فان العقل يحكم بامتياز الهوية عن اللاهوية وليس للاهوية هوية ولئن سلمنا
ان لكل من المتمايزين هوية مغايرة لهوية الآخر لكن هوية ما ليس بثابت حكمها حكم الثابت من حيث هي هوية فيكون قسما له بهذا
الاعتبار ويكون قسيمة لها باعتبار انها ليست بثابتة ولا يمتنع ان يكون الشيء قسيما للشيء وقسما للغير وقسيما له باعتبارين لما
كان من الامور العقلية قال واذا حكم الذهن على الامور الخارجية بمثلها وجب التطابق في صحيحه والا فلا ويكون صحيحا باعتبار مطابقته لما

في نفس الامر لا مكان تصور الكواذب اقول حكم الذهن قد يكون بالامور الخارجية على مثلها اي على الامور الخارجية كالحكم بالحيوانية على الانسان
وح وجب ان يكون حكم الذهن مطابقا للخارج اي يجب ان يكون الانسان حيوانا في الخارج اذا كان الحكم صحيحا وقد يكون الحكم بالامور العقلية على
الامور العقلية كقولنا النوع كلي وح العقدين لم يجب مطابقة حكم العقل للخارج اذ ليس في الخارج امكان ونوع وكلي واحد منهما صادق
على الآخر بحسب الخارج حتى يكون حكم الذهن مطابقا له والصحيح من هذا الحكم باعتبار مطابقته لما في نفس الامر لا باعتبار مطابقته لما في
الخارج لما ذكرنا ولا بحسب مطابقته لما حصل في العقل من الصور التي تكون لتلك الامور العقلية لانه يمكن ان يتصور الذهن الكواذب فانه قد يتصور
كون الانسان واجبا مع انه ممكن فلو كان صحة الحكم باعتبار مطابقته لما في الذهن من الصور لكان قولنا الانسان واجب صادقا لان له صورة في
الذهن وهذا الحكم مطابق لها قال ثم الوجود والعدم قد يحملان وقد يربط بهما المحمول والحمل يستدعي اتحاد الطرفين من وجه وتغايرهما
من آخر وجهة الاتحاد قد تكون احدهما وقد تكون ثالثا اقول الوجود والعدم يحمل كل منهما على غيرهما اعني الوجود والعدم في الماهيات بالتواطئ
وقد يحملان على الماهيات بالاشتقاق كقولنا الانسان موجود وشريك الباري ممتنع وقد يربط بالوجود محمول على الايجاب وبالعدم محمول
على السلب فيقال الانسان يوجد كاتبا والانسان يعدم عنه الكتابة قوله والحمل يستدعي اي حمل المواطاة يستدعي اتحاد الطرفين لانهما
لو لم يتحدا من حيث الذات لما صح ان يقال احدهما هو الآخر اذ يمتنع ان يكون الشيئان المتغايران في الذات احدهما هو الآخر ويستدعي تغاير
الطرفين من وجه آخر اي من حيث المفهوم لانهما لو لم يتغايرا لكان الحمل هذرا لانه ح يكون قولنا السواد لون بمثابة قولنا السواد سواد
واللون لون وايضا لو لم يتغايرا لما صح حمل بحسب المعنى لان الحمل نسبة والنسبة يقتضي تغاير المنتسبين بوجه اذا عرفت ذلك فنقول
اذا قلنا مثلا ج ب ليس معناه ان حقيقة ج بعينها حقيقة ب بل معناه ان الشيء الذي يقال له ج يقال له ب فما به الاتحاد اعني الذات
هو الشيء وما به التغاير هو مفهوم ج او مفهوم ب او مفهوم كلاهما وما به الاتحاد قد يكون احدهما وقد يكون امرا ثالثا مغايرا لهما فمثال
ما به الاتحاد الذي يكون عين الموضوع المثلث شكل ومثال ما به الاتحاد الذي يكون عين المحمول الشكل مثلث ومثال ما يكون ما به الاتحاد مغايرا
مغايرا لهما قولنا الكاتب ضاحك قال والتغاير لا يستدعي قيام احدهما بالآخر ولا اعتبار عدم الغير في القيام لو استدعاه اقول هذا
جواب دخل مقدر تقريره ان يقال ان الوجود والعدم يمتنع حملهما على شيء وذلك لانا اذا قلنا السواد موجود فلا يخلو اما ان يكون السواد نفس
كونه موجودا او مغايرا له فان كان الاول كان قولنا السواد موجود جاريا مجرى قولنا السواد سواد والموجود موجود ومعلوم انه ليس كذلك
لان الاول مفيد والثاني هذر وان كان الثاني فهو باطل من وجهين آ انه لو كان الوجود قائما بالسواد فالسواد في نفسه ليس بموجود والا
لعاد البحث فيه ولكان الشيء الواحد باعتبار الواحد موجودا مرتين ولما كان كذلك كان الوجود قائما بما ليس بموجود ولكن الوجود صفة موجودة
والا لثبت الواسطة بين الموجود والمعدوم وانتم انكرتموها ح يكون الصفة الموجودة حالة في محل معدوم وذلك غير معقول ولو جاز
ذلك لجاز ان يكون محل هذه الالوان والحركات غير موجود وذلك يوجب الشك في وجود الاجسام وهو عين السفسطة ب انه اذا كان
الوجود مغايرا للماهية كان مسمى السواد غير مسمى الوجود فقولنا السواد موجود حكم بوحدة الاثنين وهو مح قال ليس المراد
من قولنا السواد موجود ان مسمى السواد مسمى الوجود بل المراد ان السواد مسمى موصوف بالموجود به ح نتقل الكلام الى

مسمى الموصوفية فانه لما ان يكون مسمى السواد مسمى الموصوفية بالوجود حتى يكون قولنا السواد موصوف بالوجود جاريا مجرى قولنا السواد سواد
ولا ان يكون مغايرا له فالحكم على السواد بانه موصوف بالوجود حكم بوحدة الاثنين الا ان يقال المراد من قولنا السواد موصوف بالوجود
انه موصوف بتلك الموصوفية ويلزم التسلسل وبوجه اخر نفي الموصوفية وحينئذ يبطل قولنا السواد موجود على تقدير كون الماهية غير الوجود ثم
نورد الحول لا يقال لا يلزم من تغاير الموضوع والمحمول قيام احدهما بالآخر فانا اذا قلنا الحيوان جسم لا يلزم قيام الجسم بالحيوان مع تغايرهما وايضا
لا يستدعي كون الوجود قائما بها على تقدير ان يستدعي التغاير القيام اعتبار عدم المحمول القائم مع الموضوع حتى يلزم ان يكون السواد في نفسه
معدوما ويلزم قيام الوجود بالمعدوم بل السواد الموضوع هو السواد في نفسه لا السواد الموجود او السواد المعدوم فلم يتم التحرز ولم يكن
الشيء الواحد موجودا معدوما والجواب عن الوجه الثاني ان الوجود مغاير للماهية والمحمول بالمواطاة هو الموجود وهو مغاير للماهية من وجه
دون وجه والمغايرة من بعض الوجوه كافية لصحة الحكم باتحاد المتغايرين من بعض الوجوه قال وانتفاء الوجود للماهية لا يستدعي وجودها اقول هذا
ايضا اشارة الى جواب دخل وتقرير المشكل الوجود صفة موجودة والا لثبت الواسطة بين الموجود والمعدوم حتى يكون الصفة الموجودة حاصلة
بمحل معدوم وذلك غير معقول ثم تقرير الجواب ان اثبات الصفات التي هي غير الوجود للماهية يستدعي ثبوت الماهية اولا لان ثبوت الشيء
لغيره فرع ثبوت ذلك الشيء الغير في نفسه ولما اثبات الصفة التي هي الوجود للماهية لا يستدعي وجودها فان الوجود ليس صفة موجودة والا
يلزم التسلسل واذا لم يكن موجودا لم يكن ثبوته للماهية الا في العقل فلا يقتضي ثبوته للماهية ثبوت الماهية في الخارج والا لكانت الماهية
ثابتة قبل الوجود بل وجودها في الخارج هو عين وجودها قال وسلبه عنها لا يقتضي تميزها وثبوتها بل نفيها لا اثبات نفيها وثبوتها في
الذهن وان كان لازما لكنه ليس بشرط اقول هذا ايضا جواب دخل مقدر على قوله العدم يحمل على الغير ثم تقريره لما قلنا السواد معدوم
فقد حكمنا بسلب الوجود عن ماهية السواد وسلب الوجود عن ماهية السواد لا يمكن ما لم يتميز السواد عن غيره وكل ما يتميز عن غيره فله
تعين في نفسه وكل ما له تعين في نفسه فله ثبوت في نفسه فالسواد لا يمكن سلب الوجود عنه الا اذا كان ثابتا في نفسه فيكون حصول الوجود
له شرطا في سلب الوجود عنه هف ثم تقرير الجواب ان سلب الوجود عن الماهية لا يقتضي كون الماهية متميزة عن غيرها ثابتة في نفسها فان التمييز صفة
غير الماهية وكذلك الثبوت والمسلوب عنه هو نفس الماهية لا الماهية مع ثبوتها بل نفيها لا اثبات نفيها بان يكون الماهية متصفة
بثبوت النفي فان سلب الوجود عنها لا يتوقف الى اثبات نفيها فان اثبات النفي لها صفة غير الماهية والماهية هي المسلوب عنها لا الماهية
مع صفة غيرها فاذن لا يكون حصول الوجود شرطا في سلب الوجود عنها لا يقال ان المسلوب عنه الوجود موجود في الذهن فالمسلوب عنه
هو الماهية الموجودة في الذهن لا الماهية من حيث هي فيكون حصول الوجود في الذهن شرطا لسلب الوجود عنها لانا نقول الوجود لا يسلب عنها
باعتبار انها موجودة في الذهن فان كونها موجودة في الذهن صفة مغايرة لها والمسلوب عنه هو الموصوف فقط لا باعتبار كونه موصوفا
بهذه الصفة وغيرها وان كان بحيث يلزم هذه الصفة وهو ثبوته في الذهن فثبوته في الذهن وان كان لازما لكنه ليس شرطا في سلب
الوجود عنه لا يقال لو كان الوجود لازما لها فلا يصح الحكم بالعدم عليها لان كونها في الذهن وان كان لازما باعتبار انها محكوم عليها والمحكوم
عليه متصور لكن السلب غير وارد على الماهية من حيث انها فيها بهذا اللازم بل على الماهية من غير تقييدها بهذا اللازم فان الماهية المعدومة



المعدومة لها اعتباران اعتبار انها منفية واعتبار انها متصورة والثبوت لازم لها باعتبار الثاني غير لازم لها باعتبار الاول
والسلب وارد بالاعتبار الاول لا باعتبار الثاني قال والحمل والوضع من المعقولات الثانية يقال بالتشكيك وليست الموصوفية ثبوتية والا لتسلسل
اقول الحمل والوضع من المعقولات الثانية اذ يعتبر عروضهما للمعقولات الاولى من حيث هي في العقل ولم يوجد في الخارج موجود هو حمل
او وضع والحمل والوضع يقال كل منهما على افراده بالتشكيك فان حمل بعض المحمولات اولى واقدم في الحملية من حمل بعض آخر وكذا الوضع
والموصوفية ايضا من الاعتبارات العقلية وليست بموجودة في الاعيان والا لكانت وصفا لشيء آخر لانه لا يمكن تصورها الا مع غيرها فتكون
للموصوفية موصوفية اخرى وتسلسل قال ثم الوجود قد يكون بالذات وقد يكون بالعرض اقول الموجود على قسمين موجود بالذات وموجود
بالعرض وذلك لان الموجود اما ان يكون له وجود مستقل في الاعيان بان يكون له وجود بنفسه سواء كان قائما بالغير كالعرض او لا
كالجوهر او لا يكون له وجود بنفسه والاول هو الموجود بالذات كالجسم والسواد والثاني الموجود بالعرض كاعدام الملكات وكالاضافات
للغير قال والوجود في الكتابة والعبارة مجازي اقول الشيء قد يكون له وجود في الاعيان وقد يكون له وجود في الذهن ويقال للموجود
في الاعيان وللموجود في الذهن انه موجود حقيقي وقد يكون له وجود في اللفظ وقد يكون له وجود في الكتابة ويقال لكل منهما انه موجود
بالمجاز والعلاقة المجوزة كون كل منهما دالا على الموجود في الذهن او الخارج بحسب الوضع قال والمعدوم لا يعاد لامتناع الاشارة اليه
فلا يصح الحكم عليه بصحة العود ولو اعيد تخلل العدم بين الشيء ونفسه ولم يبق فرق بينه وبين المبتدأ وصدق المتقابلان عليه
دفعة ويلزم التسلسل في الزمان اقول اختلف في جواز اعادة المعدوم بعينه اي مع جميع عوارضه المشخصة فذهب اكثر المتكلمين الى جوازه
وذهب الحكماء وابو الحسين البصري والكرامية الى امتناعها واختار المص مذهب الحكماء واحتج عليه بخمسة وجوه الاول ان المعدوم ليس
له هوية ثابتة فلا يعاد لامتناع الاشارة اليه فلا يصح الحكم عليه بصحة العود لانه لو صح الحكم عليه بصحة العود فالاشارة العقلية بصحة
العود ان كانت الى صورته التي في الذهن فهي يستحيل وقوعها في الاعيان وعلى تقدير وقوعها لم يكن معادة لانها مثال المعدوم
الذي فرض انه معاد لا نفسه وان كانت الى ما يماثل الصورة التي في الذهن وما يماثل الصورة التي في الذهن لا يلزم ان يكون
ذلك المعدوم بنفسه فيلزم ان يكون كل ما يماثله معادا فان الصورة التي في الذهن يماثلها اشياء كثيرة وان كانت الى نفس
ذلك المعدوم ولا هوية له فيستحيل الاشارة اليه بصحة العود فلا يصح الحكم عليه بصحة العود فلا يصح عوده والا لكان الحكم عليه بصحة
العود صحيحا وقد بينا انه غير صحيح فالحاصل ان القول بصحة العود يؤدي الى القول بان كل ما يماثله معادا والقول بان المعدوم
حال العدم له هوية ثابتة وكلاهما باطل فالقول بصحة العود باطل فان قيل قولكم لا يصح الحكم عليه حكم عليه فلا يخلو اما ان يكون هذا
الحكم صحيحا او لا فان كان الاول فقد صح الحكم على المعدوم واذا صح الحكم عليه صح الاشارة اليه فلا يمتنع الحكم عليه بصحة العود وان
لم يكن هذا الحكم صحيحا فيكون نقيضه وهو قولنا يصح الحكم عليه بصحة العود صحيحا وهو المط اجيب بان هذا الحكم صحيح قوله
وان كان صحيحا فقد صح الحكم على المعدوم قلنا لا يلزم من صحة هذا الحكم صحة الحكم على المعدوم فان هذا الحكم على الحكم بصحة العود
لا على المعدوم فان قيل هذا الدليل معارض بان نقول المعدوم ليس له هوية ثابتة فيجوز عوده لامتناع الاشارة اليه فلا يصح

الحكم عليه بامتناع العود لانه لو صح الحكم عليه بامتناع العود فالاشارة العقلية بامتناع العود ان كانت الى صورته التي في الذهن
فيلزم عدم وقوعها ولا يلزم منه امتناع عود المعدوم وان كانت الى ما عاثلها وهو كثير فيلزم امتناع كل مستانف وان كانت
الى نفس ذلك المعدوم ولا هوية له فيستحيل الاشارة اليه فلا يصح الحكم عليه بامتناع العود فلا يمتنع العود عليه والا لصح الحكم عليه
بامتناع العود وقد قلنا انه يمتنع والحاصل ان القول بامتناع العود يؤدي الى القول بامتناع كل مستانف او القول بان المعدوم حال العدم
له هوية ثابتة وكلاهما باطل فالقول بامتناع العود باطل اجيب بانه لا يستحيل الاشارة اليه بامتناع العود لان الاشارة بامتناع
العود لا يتوقف على هويته الثابتة فان ما لا هوية له يجوز ان يشار اليه بامتناع العود بخلاف الاشارة بصحة العود اليه فان ما لا هوية
له يستحيل الاشارة اليه بصحة عوده فان امتناع العود لعدم هويته الثابتة وصحة العود لا يكون لاجل عدم هويته الثابتة فيجوز ان
يشار اليه بامتناع العود بسبب عدم هويته الثابتة اي صورته حاصلة في الذهن وصحة العود باعتبار ولا يجوز ان يشار اليه بصحة
العود لاجل عدم هويته الثابتة فالحاصل ان صحة الحكم عليه بامتناع انه نفي محض لا هوية له يقبلها العقل ولا صحة الحكم بصحة
العود باعتبار ان صورته في الذهن وصحة العود باعتبار انه نفي محض لا هوية له غير متصور ولا يقبله العقل ٣ لو اعيد المعدوم بكونه
اعادته بوجوده عينه الذي هو المبتدا بعينه فيتخلل العدم بين الشيء ونفسه وتخلل العدم بين الشيء الواحد غير معقول ٣ لو جاز
اعادة المعدوم لجاز ان يوجد مثله بلا عين مبتدا في وقت اعادته فانه اذا جاز ان يوجد فرد من افراد ماهيته نوعية لا يكون نوعها
منحصرا في شخص مكتنف بعوارض مشخصة بعد العدم جاز ان يوجد ابتداء بطريق الاولى فلم يبق فرق بين المعاد والمثل المبتدا فان الفارق
بينهما لا يكون الماهية ولا لوازمها ولا عوارضها المشخصة لعدم الاختلاف فيها فان فرق بان المثل ليس هو الذي عدم والمعاد هو الذي عدم
فقد صار المعدوم في حال العدم مشارا اليه وكل ما هو مشار اليه ثابت وسوى فلم يبق بينهما فرق فيكون المبتدا معادا هف ٤ لو اعيد
المعدوم لصدق المتقابلان معا والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة انه لو اعيد ما زال عنه الوجود فالوجود الثاني كما لو يكون عين الوجود
الاول او غيره فان كان الثاني لم يكن المعدوم بعينه معادا لان ما وجد ثانيا يكون موجودا آخر غير الاول وان كان الاول فيكون ذلك
الشيء بعينه معادا ومبتدا معا فيصدق المتقابلان عليه ٥ مختص بامتناع عود الزمان وتقريره انه لو اعيد الزمان فلا يخلو اما ان يكون
بين المعاد والمبتدا مغايرة اولا فان كان الثاني يلزم ان لا يكون المعاد معادا بل مبتدا هف فان كان بينهما مغايرة فلا يكون المغايرة
بالماهية والوجود ولوازمهما بل بالقبلية والبعدية فيلزم ان يكون المبتدا في الزمان المتقدم والمعاد في الزمان المتاخر فيلزم ان يكون
للزمان زمان آخر وعكن عود الزمان الثاني فيلزم التسلسل ولقائل ان يقول على الاول الاشارة العقلية بصحة العود الى ما عاثل صورته
التي في الذهن قوله وما عاثل الصورة التي في الذهن لا يلزم كونه ذلك المعدوم بعينه قلنا نسلم انه لا يلزم ان يكون ذلك المعدوم بعينه
ولكن لا يلزم منه امتناع كونه ذلك المعدوم فان عدم اللزوم لا يقتضي لزوم العدم وقد جاز ان يكون ذلك المعدوم وهو المطلوب فان
كلامنا في جواز العود لا في وجوبه ولا قوله فيلزم ان يكون كل ما عاثله معادا قلنا لا يلزم من عدم لزوم كونه ذلك المعدوم بعينه لزوم
ان يكون كل ما عاثله معادا وعلى الثاني ان جواز العود يستلزم جواز كون الشيء موجودا ثم معدوما ثم موجودا فان عنيتم بتخلل العدم



العدم بين الشيء ونفسه هذا المعنى فلا نسلم انه غير معقول وان عنيتم به غيره فبينوه حتى نتصوره ثم نتكلم عليه ثانيا وعلى الثالث
انه لا يلزم من جواز وقوع مثله وقوع مثله حتى يلزم ان لا يكون فرق بين المبتدا والمعاد ولئن سلم فيجوز ان يفرق بينهما ببعض
العوارض وايضا لو كان هذا الدليل صحيحا يلزم عدم جواز وقوع شخص ابتداء بعين ما ذكرتم فلم يبق فرق بينهما وعلى الرابع لم
لا يجوز ان يكون الشيء الواحد بعينه يصدق عليه المتقابلان باعتبارين وعلى الخامس بانا لا ندعي جواز اعادة كل معدوم قال والحكم
بامتناع العود لامر لازم للماهية اقول لما فرغ عن الاحتجاجات الى امتناع العود اشار الى جواب استدلال من زعم انه يجوز عوده
تقرير الاستدلال ان الشيء بعد العدم ان كان ممتنعا للماهية او لشيء من لوازمها لزم امتناع وجوده مبتداء وان كان ممتنعا لامر غير لازم
فبعد زوال ذلك الامر يزول الامتناع تقرير الجواب ان المعدوم بعد العدم ممتنع الوجود وذلك لا امتناع للماهية الموصوفة بالعدم
بعد الوجود وهذا الوصف امر لازم للماهية بعد العدم وامتناع الماهية بعد العدم بسبب هذا اللازم لا يقتضي امتناع الماهية مطلقا
ولقائل ان يقول لا نم ان موصوفية الماهية بالعدم بعد الوجود لازمة للماهية من حيث هي فانه غير الوجود انفك هذا الوصف عنها ولو كان
لازما امتنع انفكاكه عنها ولئن سلم انه لازم لها ولكن لا نم ان الماهية الموصوفة بهذا الوصف ممتنع الوجود وذلك لانه كما لا يكون الماهية
الموصوفة بالوجود بعد العدم ممتنع العدم كذلك لا يكون الماهية الموصوفة بالعدم بعد الوجود ممتنع الوجود وواجب
العدم بل هو اقبل للوجود واليه اشار بقوله وهو اهون عليه قال وقسمة الموجود الى الواجب والممكن ضرورية وورد على الموجود من حيث
هو قابل للتقييد وعدمه اقول الموجود لا ان يكون بحيث لو التفت اليه من حيث الالتفات الى غيره يجب له الوجود اولا الاول هو
الواجب والثاني هو الممكن وهذه القسمة ضرورية لا يفتقر الى برهان وقد ورد على الموجود من حيث هو اي الوجود لا بشرط
شيء الذي هو قابل للتقييد وعدمه لا الموجود المقيد فان الموجود بشرط ان يكون معه قيد كالوجوب او لا وكان او بشرط ان لا يكون
معه قيد يستحيل ان ينقسم الى الاقسام المتباينة لان المورد مشترك بين الاقسام والموجود بشرط شيء او لا شيء لم يكن مشتركا بينهما
قال والحكم على الممكن بامكان الوجود حكم على الماهية لا باعتبار العدم والوجود اقول هذا جواب عن اعتراض على القول بالامكان تقرير
الاعتراض ان يقال القول بالامكان ممتنع لان المحكوم عليه بالامكان اما ان يكون موجودا او معدوما فان كان موجودا فهو حال الوجود
لا يقبل العدم لاستحالة الجمع بين الوجود والعدم واذا لم يقبل العدم امتنع حصول امكان الوجود والعدم وان كان معدوما فهو حال
العدم لا يقبل الوجود واذا لم يقبل الوجود امتنع حصول امكان الوجود والعدم وايضا واذا امتنع خلو الشيء عن الوجود والعدم وكان
كل منهما منافيا للامكان استحال حصول الامكان للشيء فالقول بالامكان ممتنع تقرير الجواب ان يقول العقسمة في قوله المحكوم عليه بالامكان
اما ان يكون موجودا او معدوما ليست بحاصرة لان المفهوم منه ان المحكوم عليه بالامكان اما ان يكون مع الوجود او مع العدم وهاهنا قسم
آخر وهو ان لا يكون مع احدهما وهو ان يكون الحكم بالامكان على الماهية من حيث هي لا مع اعتبار العدم او الوجود حتى يلزم المحذور المذكور
فان حال الماهية ليست منحصرة في حال الوجود او حال العدم لان هذين الحالين عند اعتبار الماهية مع الغير لا عند اعتبارها لا مع الغير يكون
الماهية وحدها ولا يكون موجودة ولا معدومة والماهية من حيث هي قابلة للوجود والعدم فلا يستحيل الحكم عليها بالامكان قال

ثم الامكان قد يكون آلة التعقل وقد يكون معقولا باعتبار ذاته اقول لما اجاب عن الاعتراض اراد ان يحقق ماهية الامكان وحيث
انه اعتبار عقلي ليندفع به الشبهات الواردة على الامكان اعلم ان الشيء قد يكون معقولا باعتبار ذاته بان ينظر فيه العقل ويعتبر انه موجود
او معدوم وقد يكون آلة للعاقل في تعقله ولا ينظر العاقل فيه بل ينظر به فيما هو آلة لتعقله مثلا العاقل يعقل السماء بصورة
في عقله فيكون الصورة في العقل للسماء آلة للعقل في تعقله للسماء ويكون معقوله السماء ولا ينظر ح في الصورة التي بها يعقل
السماء ولا الحكم عليها بحكم بل نعقل بتلك الصورة ان المعقول هو السماء ثم اذا نظر الى تلك الصورة وجعلها معقولة باعتبار ذاتها منظورا فيها
لا آلة في النظر في غيرها وجدها عرضا قائما بمحل هو العقل ممكنا وحادثا وهكذا الامكان قد يكون آلة للعاقل في تعقله بها يعرف حال الممكن
في ان وجوده كيف يعرض لماهيته ولا ينظر في كون الامكان موجودا او غير موجود وجوهرا او عرضا واجبا او ممكنا وقد يكون معقولا باعتبار ذاته
فينظر في وجوده او امكانه او وجوبه او جوهريته او عرضيته ولا يكون بهذا الاعتبار امكانا للشيء بل كان عرضا في محل هو العقل وممكنا في ذاته
ووجوده غير ماهيته فهو من حيث هو امكان لا يوصف بكونه موجودا او غير موجود ممكنا او غير ممكن واذا وصف بشيء من ذلك لا يكون ح امكانا
بل يكون له امكان آخر يعتبره العقل والامكان امر اعتباري فمهما اعتبر العقل للامكان ماهية ووجودا حصل فيه امكان امكان ولا
تتسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار وهكذا الامور العقلية من الوجود والشيئية والحدوث وغيرها من ثواني المعقولات قال وحكم
الذهن على الممكن بالامكان لا يجب ان يعتبر مطابقته لما في العقل لان الامكان عقلي اقول هذا جواب اعتراض على ان الامكان اعتبار عقلي ثابت
في الذهن لا تحقق له في الخارج تقرير الاعتراض ان حكم الذهن بامكان الممكن لا يخلو من ان يكون مطابقا للمحكوم عليه او لا فان لم يكن مطابقا
كان جهلا وكان حاصله ان الذهن حكم بالامكان على ما ليس بممكن في نفسه وان كان مطابقا كان الشيء ممكنا فيكون الامكان متحققا في الخارج
تقرير الجواب ان نقول حكم الذهن على الممكن بالامكان اعتبار عقلي يجب ان يعتبر مطابقته لما في العقل لان الامكان اعتبار عقلي وقد عرفت
ان الحكم بالامور العقلية على الشيء لا يجب ان يكون مطابقا لما في الخارج بل يجب ان يكون مطابقا لما في نفس الامر باعتبار العقل وقد وقع في بعض
نسخ المتن هكذا وحكم الذهن على الممكن بالامكان اعتبار عقلي فيجب مطابقته لما في العقل وهو غير مستقيم لان حكم الذهن اعتباري عقلي
سواء كان بالامكان على الممكن او بغير الامكان على غير الممكن لان الحكم من المعقولات الثانية فلو كان كون حكم الذهن اعتباريا موجبا لوجوب اعتبار
مطابقته لما في العقل لكان جميع الاحكام يجب ان يكون مطابقا لما في الواقع وليس كذلك فان الحكم بالامور الخارجية على مثلها يجب ان يعتبر مطابقته لما في
الخارج والعبارة للمصنف ما اوردنا ولعل العبارة الاخرى سهو وقع من الناسخين قال والحكم بحاجة الممكن ضروري وخفاء التصديق لخفاء
التصور غير قادح اقول الممكن لما كان كل من طرفي الوجود والعدم بالنسبة اليه على السوية احتاج في ترجيح احد طرفيه على الآخر الى مرجح يرجحه
فالحكم بان الممكن يحتاج الى مرجح يرجح احد جانبيه على الآخر ضروري لا يحتاج الى برهان فان كل عاقل يتصور الممكن والحاجة حكم
بالضرورة انه يحتاج الى المرجح قوله وخفاء التصديق لخفاء التصور غير قادح اشارة الى جواب دخل مقدر تقريره انا اذا عرضنا
هذه القضية على العقل مع قولنا الواحد نصف الاثنين وجدنا التفاوت بينهما فان الاولى فيها خفاء بالنسبة الى الثانية
والتفاوت بينهما في الخفاء دال الظهور يدل على ان الاولى غير ضرورية تقرير الجواب ان الضروري قد يكون التصديق بها خافيا



خافيا بسبب التصورات الواقعة فيه وخفاء التصديق بسبب خفاء التصور انه غير قادح في كونه ضروريا فان التصديق الضروري قد يتوقف
على تصورات خفية قال والمؤثرية اعتبار عقلي اقول هذا جواب عن شبهة واردة على ان الممكن محتاج الى المؤثر تقرير الشبهة انه لو احتاج
الممكن الى مؤثر لكانت مؤثرية المؤثر في ذلك الاثر اما ان يكون وصفا ثبوتيا او لا والقسمان باطلان فالقول بالمؤثرية باطل اما بيان
بطلان الاول فلان المؤثرية لو كانت ثبوتية فاما ان تكون نفس المؤثر او الاثر او غيرهما والاول والثاني باطلان لانها نسبة بينهما
والنسبة تغاير كلا من المنتسبين وكذا الثالث لانها لو كانت مغايرة لهما لكانت ممكنة ضرورة توقفها على المنتسبين وهما غيرها
والموقوف على الغير ممكن فيفتقر الى مؤثر ومؤثرية المؤثر فيه زائدة ويلزم التسلسل واما بيان بطلان الثاني وهو ان لا تكون ثبوتية
فان المؤثرية نقيض اللامؤثرية التي يصح حملها على المعدوم والمحمول على المعدوم غير ثابت فيكون اللامؤثرية غير ثابتة فيكون المؤثرية
ثابتة تقرير الجواب ان المؤثرية امر اضافي اعتباري يثبت في العقل عند تعقل صدور الاثر عن المؤثر فان تعقل ذلك يقتضي ثبوت
امر في العقل هي المؤثرية كما في سائر الاضافات قال والمؤثر يؤثر في الاثر لا من حيث هو موجود ولا من حيث هو معدوم اقول
هذا ايضا جواب عن شبهة اخرى واردة على ان الممكن محتاج الى المؤثر تقريرها ان يقال ان المؤثر لو كان يؤثر في الاثر حال وجود الاثر
او حال عدمه فالاول بط لامتناع تحصيل الحاصل وكذا الثاني لان حال العدم لا اثر ولا تاثير لان التاثير لو كان عين حصول الاثر
عن المؤثر فحيث لا اثر ولا تاثير وان كان مغايرا فالكلام فيه كالكلام في الاثر تقرير الجواب ان المؤثر انما يؤثر في الاثر لا من حيث هو موجود
ولا من حيث هو معدوم قال قيل على هذا يلزم الواسطة وهو مح اجيب بانا لا نقول ان للماهية حالا غير حال الوجود والعدم حتى
يلزم الواسطة بل نقول ان المؤثر مؤثر في الماهية من حيث هي لا في الماهية من حيث هي موجودة او معدومة والماهية من حيث هي غير الماهية
من حيث هي موجودة او معدومة وان كانت لا تخلو عن احدهما قال قيل اذا كانت الماهية لا تنفك عن احدهما فتاثير المؤثر لا يخلو عن احدى
الحالتين فيلزم المحذور اجيب بانه ان اريد به ان وجود الاثر زمان وجوده او زمان عدمه فليس يمتنع ان يؤثر المؤثر في الاثر زمان
وجود الاثر لان المعلول لا يتاخر بالزمان عن العلة وان اريد به المقارنة الذاتية للاثر بالنسبة الى المؤثر فهو محال و ح نقول
انما يؤثر فيه لا من حيث هو موجود او معدوم قال وتاثير المؤثر في الماهية ويلحقه وجوب لاحق اقول هذا ايضا جواب عن شبهة ثالثة
واردة على ان الممكن محتاج الى المؤثر تقريرها ان المؤثر لا يؤثر في الماهية او في الوجود او في اتصاف الماهية بالوجود والاول باطل لان الماهية
لو كانت بتاثير الغير يلزم عدمها عند عدم ذلك الغير لكونها بالغير يلزم من ارتفاع الغير ارتفاعه فلو كان السواد سوادا بالغير
لزم ان لا يكون السواد سوادا عند عدم ذلك الغير وهو مح لان السواد يستحيل ان لا يكون سوادا سواء ارتفع الغير او لم يرتفع
وكذا الثاني وهو ان يكون تاثيره في الوجود مح والا لزم ان لا يبقى الوجود وجودا عند فرض عدم ذلك التاثير وهو مح على ما مر وكذا
الثالث وهو ان يكون تاثيره في موصوفية الماهية الوجود مح لوجهين ١ ان الموصوفية امر عدمي لانها لو كانت وجودية لكانت
قائمة بالماهية لامتناع ان يكون جوهرا ويلزم التسلسل ولو كانت عدمية امتنع ان يكون اثرا للغير ٢ انها لو كانت مستندة الى المؤثر
لكان تاثير المؤثر اما في ماهيتها او وجودها وكلاهما محال او في اتصافها بالوجود ويعود الكلام فيه تقرير الجواب ان تاثير المؤثر

في الماهية ونا ثيره فيها سواء تحققها لان تحقق وجودها لامتناع تحقق الوجود قبله تاثيره في الماهية ترجح لان كون السواد سوادا لو كان
بالغير لوجب ان لا يكون السواد سوادا عند عدم الغير قلنا تاثيره في الماهية سواء يجعل السواد محققا لان يجعل السواد سوادا فكون السواد
لا يكون بالغير لا كون السواد سوادا فيلزم من انتفاء الغير انتفاء كون السواد لا انتفاء السواد سوادا ولا فرض السواد سوادا
فقد وجب سواديته بسبب الفرض وهو بالاختيار فيها على الفرض ومع ذلك الفرض يمتنع تاثير المؤثر فيه فانه يكون ايجاد الما فرض موجودا
لا قبل ذلك الفرض فيمكن ان يوجد المؤثر السواد على سبيل الوجوب ويكون ذلك الوجوب سابقا عليه وهو وقد عرفت الفرق بينهما

قال وعدم الممكن مستند الى عدم علته اقول هذا ايضا جواب اعتراض على ان الممكن محتاج الى المؤثر تقرير الاعتراض لو افتقر الممكن
في ترجيح احد طرفيه الى المؤثر لافتقر في ترجيح طرف العدم الى المؤثر والتالي بط لان المرجح لا بد له من اثر والعدم نفي محض فيستحيل استناده الى المؤثر
تقرير الجواب ان عدم الممكن المتساوي الطرفين ليس نفيا محضا وعدم العلة ليس نفيا محضا بل كل من عدم المعلول الممكن وعدم علته عقلي ويجوز
ان يعلل الامر العقلي بالامر العقلي فيجوز ان يستند عدم الممكن الى العدم علته العقلي المتميز احدهما عن الآخر في العقل فان العقل يحكم حكما ضروريا
بان العلة رفعت فرفع المعلول فقد استند ارتفاع المعلول الى ارتفاع علته

قال والممكن الباقي مفتقر الى المؤثر لوجود علته اقول ذهب الحكماء والمتاخرون من المتكلمين الى ان الممكن الباقي مفتقر الى المؤثر وذلك لان علة حاجته الى المؤثر هو الامكان وهو حال البقاء حاصل
لان الامكان للممكن ضروري واذا كانت العلة متحققة كان المعلول متحققا فيكون حال البقاء مفتقرا الى المؤثر لوجود علة الافتقار وهو الامكان

قال والمؤثر يفيد البقاء بعد الاحداث اقول هذا جواب دخل مقدر تقريره لو افتقر الباقي في حال بقائه الى المؤثر فالمؤثر اما ان لا يكون
له فيه تاثير او لا يكون وكلاهما محال اما الاول فلان التاثير يستدعي حصول اثر فالاثر الحاصل منه اما ان يكون هو الوجود الذي كان
حاصلا قبل ذلك واما ان يكون امرا جديدا والاول ترجح لامتناع تحصيل الحاصل والثاني الضا ترجح لانه ترجح يكون تاثير المؤثر في امر
جديد لا في الباقي وقد فرضنا انه اثر في الباقي هف واما الثاني وهو ان لا يكون له فيه تاثير فهو ايضا باطل لانه ترجح لا يكون هناك اثر
لامتناع حصول الاثر بدون التاثير واذا لم يحصل فيه منه اثر كان مستغنيا عن المؤثر وقد فرضنا افتقاره اليه هف تقرير الجواب
ان المؤثر حال البقاء يفيد اثرا ليس هو الوجود الذي كان حاصلا قبل ذلك بل امرا جديدا وهو بقاء الوجود الذي كان حاصلا قبل ذلك
وبه صار باقيا فلا يلزم ان لا يكون تاثيره في الباقي حتى يلزم خلاف الفرض فان الباقي هو الوجود الاول المتصف بصفة البقاء اي الاستمرار
فلا يلزم من تاثيره في امر جديد غير الوجود الاول عدم تاثيره في الوجود الاول المتصف بالبقاء لان عدم تاثيره في المطلق لا يقتضي عدم
تاثيره في المقيد

قال ولهذا جاز استناد القديم الممكن الى المؤثر الموجب لو امكن ولا يمكن استناده الى المختار اقول اي ولاجل ان الممكن
محتاج الى المؤثر جاز استناد القديم الممكن الى المؤثر الموجب لو امكن المؤثر الموجب فان الشيء المستند الى المؤثر انما يستند اليه بسبب
انه ممكن يجب بغيره ومفهوم كونه الموجب ممكنا واجبا بغيره ولا يمتنع ان يكون الواجب الوجود بغيره دائما فيكون مستندا الى الغير فالقديم الممكن
الواجب بالغير جاز ان يستند الى مؤثر موجب ولا يمكن استناد الممكن القديم الى المؤثر المختار لان المختار انما يفعل بالقصد والاختيار
والقصد انما يتوجه الى تحصيل شيء معدوم لامتناع توجه القصد الى الموجود والا لكان تحصيلا للحاصل وهو ممتنع والشيء المعدوم الذي



الذي توجه القصد الى التحصيل وهو يكون حادثا لانه حدث بعد العدم فلا يكون تاثيره في القديم فلا يمكن استناد القديم اليه

قال والقدم سوى الله تعالى منتف اقول ذهب الحكماء الى ان الموجودات الممكنة كلها محدثة حدوثا ذاتيا فالقديم الذي يكون بازاء الحدوث
بالحدوث الذاتي لا يكون عندهم سوى الله تعالى ولا القديم الذي بازاء الحدوث الزماني عندهم هو الله تعالى والعقول والنفوس السماوية والاجرام
الفلكية بذواتها وصفاتها المعينة الا حركاتها فان كل واحد من حركاتها مسبوقة بحركة اخرى لا اول لها والاجسام العنصرية بهيولاها وبا...
الموجودات محدثة ولا الاشاعرة فقالوا جميع الممكنات محدثة بالحدوث الزماني والقديم هو الله تعالى ولا الصفات فمن جعلها مغايرة للذات
جعلها قدماء ومن جعلها غير مغايرة لم يجعلها قدماء لان القدماء عندهم اشياء متغايرة كل واحد منها قديم وهم لا يقولون بالتغاير الا في
الذوات لا في الصفات فلا يقولون بالتغاير ولا في الصفات مع الذات والمعتزلة يفرقون بين الثبوت والوجود ولا يقولون بوجود
القدماء والاحوال الخمسة من قول ابي هاشم وهي فانه علل القادرية والعالمية والحيية والموجودية بحالة خامسة هي الالهية كالحرنانية
فقد اثبتوا قدماء خمسة اثنان حيان فاعلان هما الباري والنفس وعنوا بالنفس ما يكون مبدأ للحيوة وهي الارواح البشرية
والسماوية وواحد منفعل غير حي وهو الهيولى واثنان ليسا بحيين ولا فاعلين ولا منفعلين وهما الدهر والخلاء وذهب المصنف
الى انه ليس الوجود قديم سوى الله تعالى لما بينا من ان كل ما سوى الله تعالى من الموجودات ممكن وكل ممكن حادث

قال ولا يفتقر الحادث الى المدة والمادة والا لزم التسلسل اقول ذهب الحكماء الى ان كل حادث مفتقر الى مادة ومدة لان افتقاره الى المدة فلان الحادث بعد
ما لم يكن له قبل لم يكن فيه ليس كقبلية الواحد على الاثنين التي توجد بها ما هو قبل وما هو بعد معا بل قبلية قبل لا يثبت ذلك القبل مع
البعد بل يزول عند تجدد البعد وليس تلك القبلية هي نفس العدم فان العدم كما صح ان يكون قبل فقد صح ان يكون بعد والقبلية تمتنع
ان يكون بعد ولا ذات الفاعل فان الفاعل قد يكون بعد وقد يكون قبل فهي شيء آخر لا يزال فيه تجدد وتقوم فهو غير قار الذات متصل في ذاته
اذ من الجائز ان نفرض متحركا يقطع مسافة يكون حدوث هذا الحادث مع انقطاع حركته فيكون ابتداء حركته قبل هذا الحادث فيكون
بين ابتداء الحركة وحدوث هذا الحادث قبليات وبعديات متجددة متصرمة مطابقة لاجزاء المسافة والحركة فظهر ان هذه القبليات
منصلة اتصال المسافة والحركة فاذن ثبت ان كل حادث مسبوق بوجود غير قار الذات متصل اتصال المقادير وهو الزمان فوجود
القبلية والبعدية اللتين لا يجتمعان دال عليه وهو الزمان فان الزمان هو الذي يلحقه لذاته القبلية والبعدية اللتان لا يوجدان معا
لان الشيء قد يكون قبل شيء آخر قبلية لا تجامع البعد لكن لا لذاته بل لوقوعه في زمان هو قبل زمان ذلك الآخر فالقبلية والبعدية اللتين
بسبب الزمان ولا الزمان فليس بسبب شيء بل ذاته المتصرمة المتجددة صالحة للحوق هذين المعنيين بها لا للشيء آخر فاذن ثبوتهما
يدل عليه وهو الزمان وهما اضافتان لا توجدان الا باعتبار العقل لان الجزئين من الزمان الذين يلحقهما القبلية والبعدية لا يوجدان
معا في الاعيان فكيف يوجد الاضافة اللاحقة بهما لكن ثبوتهما في العقل لشيء دال عليه وهو موضوعهما بالذات اعني الزمان مع ذلك
الشيء فلذلك يستدل بعض القبلية للعدم عليه وهو زمان يقارنه قبل القبلية ليست بموجودة في الخارج اذ لو كانت موجودة فيه لكانت متصفة
بالقبلية الواحدة قبل موجود آخر بقبلية اخرى ويتسلسل اجيب بان القبلية من الاعتبارات العقلية فهي من حيث انها قبلية لا يكون

مختص بزمان بل بهذا الاعتبار يكون قبلية لشي ومن حيث انها في زمان معين كان حكمها حكم سائر الموجودات في لحوق قبلية اخرى بعد بعرضها
الذهن ولا يتسلسل بل ينقطع عند انقطاع اعتبار العقل وقيل ايضا ان القبلية والبعدية اضافيتان فيجب ان لا توجدا معا فلا امكن عدم
المجامعة وقد قيل انهما لا يجتمعان هف اجيب بانهما اضافيتان عقليتان يجب ان يوجد موضوعهما معا في العقل ولا يجب ان يوجدا معا
في الخارج قيل لو اتصف عدم الحادث بالقبلية لزم اتصاف المعدوم بالصفة الثبوتية وهو محال اجيب بان عدم الحادث ليس بنفي
محض لانه عدم مقيد بشي بل هو امر معقول والقبلية ايضا عقلية فيجوز عروض القبلية للاعتبارية لعدم الحادث الذي هو امر معقول
ثابت في العقل قيل ان اجزاء الزمان بعضها سابق على البعض بهذا السبق المذكور في عدم الحادث فلو اقتضى هذا السبق الزمان
يلزم ان يكون للزمان زمان آخر اجيب بان عروض هذا السبق لاجزاء الزمان لذاتها لا بسبب زمان آخر لان الزمان متقض لذاته
فلا احتاج في عروض السبق لبعض اجزائه الى عروضه لشي آخر بخلاف غير الزمان قيل لا يجوز عروض السبق لبعض اجزاء الزمان
لذاته وذلك لان اجزاء الزمان ان كانت متساوية في الماهية استحال تخصص بعضها بالتقدم وبعضها بالتاخر وان لم يكن متساوية
في الماهية كان انفصال كل جزء عن الآخر لماهيته فيكون اجزاء الزمان منفصلا بعضها عن البعض فلا يكون الزمان متصلا
واحدا بل مؤلفا من آنات وايضا لو جاز عروض القبلية والبعدية اللتين لا يجتمعان في اجزاء الزمان من غير زمان يغايرها لجاز
عروض القبلية بعدم الحادث من غير زمان يغايره قال قيل عروض القبلية والبعدية في اجزاء الزمان من غير زمان مغاير ممكن
بان يكون كل جزء من اجزاء الزمان مسبوقا بجزء آخر فلا احتاج الى اعتبار زمان آخر مغاير له فان المعنى بكون اليوم متاخرا عن الامس
انه غير حاصل عند حصول الامس واما اذا كان للحوادث اول لا يمكن اعتبار كون العدم قبل وجود الحادث من غير زمان لانه لو كان كل
حادث قبل جميع الحوادث لم يمكن ان يكون عدم هذا الحادث الاول قبل وجوده لانه لم يكن شي عند عدمه فلا يمكن ان يشار الى شي قبله
حتى يقال انه ما كان حاصلا عند حصوله اجيب بان معنى قولنا اليوم متاخر عن امس ليس هو انه لم يوجد كان هذه المعية اضافة عارضة
مغايرة لذاتها وكان المعقول منه ان اليوم ما حصل في الزمان الذي حصل فيه الامس وح يعود التسلسل وان لم يكن معناه انه لم يوجد
معه بل كان معناه ان اليوم لم يوجد حين كان امس فلفظ كان مشعر بزمان مضى زمان وذلك يقتضي ايضا ان يكون للزمان زمان آخر
والقول بعروض الزمان للحركة ايضا يقتضي مثل هذا البيان وقوع الزمان في زمان آخر والجواب ان ماهية الزمان التي هي اتصال التجدد والتقضي بعض
وذلك الاتصال لا يجري الا في الوهم فلا يكون للزمان اجزاء بالفعل وليس فيه تقدم وتاخر قبل التجزية فاذا فرض له اجزاء فالتقدم والتاخر
عارضان لها لذاتها لا بسبب تصور عروضها لغير الاجزاء حتى يصير الاجزاء بسبب التقدم والتاخر العارضين لها بحسب تصور عروضها
لغيرها متقدما ومتاخرا بل تصور عدم الاستقرار الذي هو حقيقة الزمان يستلزم تصور تقدم وتاخر للاجزاء المفروضة لعدم الاستقرار
لا لشي آخر وهذا الحرف يعني التقدم والتاخر الذاتيين له وكان في الحقيقة غير عدم الاستقرار بعينهما عدم الاستقرار كالحركة وغيرها فانما
يصير متقدما ومتاخرا بتصور عروضهما لعدم الاستقرار وهذا هو الفرق بين ما يلحقه التقدم والتاخر لذاته وبين ما يلحقه بسبب غيره
فانا اذا قلنا اليوم وامس لم نحتج الى ان نقول اليوم متاخر عن امس لان نفس مفهومهما يشتمل على هذا التاخر لا اذا قلنا العدم



العدم والوجود احتجنا الى اقتران معنى التقدم باحدهما حتى يصير متقدما ولا المعية فمعية ما هو في الزمان للزمان غير المعية بالزمان اعني
معية شيئين يقعان في زمان واحد لان الاولى تقتضي نسبة واحدة لشي غير الزمان الى الزمان هي متى ذلك الشي فالاخرى تقتضي نسبتين
لشيئين تشتركان في منسوب اليه واحد بالعدد وهو زمان ما ولذلك لا يحتاج في الاولى الى زمان يغاير الموصوف بالمعية ويحتاج
في الثانية اليه ولان افتقار الحادث الى المادة فلان كل حادث فقد كان قبل وجوده ممكن الوجود والا لزم الانقلاب فكان امكان
وجوده حاصلا قبل وجوده وليس ذلك الامكان هو قدرة القادر عليه لان السبب في كونه غير مقدور عليه كونه غير ممكن في نفسه
والسبب في كونه غير المحال مقدورا عليه كونه ممكنا في نفسه فلو كان هو قدرة القادر عليه لكان اذا قيل في المحال انه غير مقدور عليه لانه
غير ممكن في نفسه فقد قيل انه غير مقدور عليه لانه غير مقدور عليه وانه غير ممكن في نفسه لانه غير ممكن في نفسه وهذا هذر
فقد بان انه غير كون القادر عليه قادرا عليه وليس الامكان شيئا معقولا بنفسه بكون وجوده لا في موضوع بل هو اضافي بكون للشي بالقياس
الى وجوده كما يقال الجسم يمكن ان يوجد او بالقياس الى مصيره شيئا آخر كما يقال الجسم يمكن ان يصير ابيض فيكون الامكان امرا
معقولا بالقياس الى شي آخر فهو اضافي والامور الاضافية اعراض والاعراض لا توجد الا في موضوعاتها فاذن الحادث يتقدم
امكان وجوده موضوع وذلك الامكان قوة للموضوع بالنسبة الى وجود ذلك الحادث فهو قوة وجوده والموضوع موضوع بالقياس
الى الامكان الذي هو عرض وموضوع بالقياس الى الحادث ان كان عرضا او مادة بالقياس اليه ان كان الحادث جوهرا واياما كان
فالحادث مسبوق بمادة لان الموضوع هو الجسم وهو لا ينفك عن المادة واعلم ان الامكان لا بد وان يكون بالاضافة الى وجود
والوجود اما بالعرض كوجود الجسم ابيض واما بالذات كوجود البياض والامكان بالقياس الى الوجود بالعرض له ان يكون الشي
بالقياس الى وجود شي آخر له كما يقال الجسم يمكن ان يكون ابيض اما بالقياس الى مصيره موجودا آخر كما يقال الهواء يمكن ان يصير
ماء والمادة يمكن ان تصير موجودة بالفعل وجميع هذه الامكانات تحتاج الى موضوع موجود معها وموضوعها محلها واما الامكان بالقياس
الى الوجود بالذات فهو الامكان للشي بالنسبة الى وجوده نفسه فلا بد له ان يوجد ذلك الشي في موضوع او في مادة او مع مادة كالبياض
والصورة والنفس ولا شك ان هذه الامكانات ايضا تحتاج الى موضوع يكون حاملا امكان وجود ذلك الشي واما ان لا يكون كذلك
بل يكون ذلك الشي قائما بنفسه لا علاقة له بشي من الموضوع والمادة ومثل هذا الشي لا يجوز ان يكون محدثا لانه لو كان محدثا لكان مسبوقا
بالامكان لا محالة كما مر والامكان لا يمكن ان يتعلق بموضوع دون موضوع اذ لا علاقة له بشي ولا يجوز ان يكون الامكان قائما بنفسه لما عرفت
انه اضافي يفتقر الى موضوع فلا يجوز ان يكون امكان ذلك الشي قبل وجوده فلا يكون ذلك الشي حادثا فان كان موجودا يكون دائم
الوجود وان لم يكن موجودا كان ممتنعا فثبت ان امكان الحادث قبل وجوده متعلق بمادة ويعبر عنه بالقوة فيقال وجود هذا الحادث
في مادته بالقوة قيل ان الامكان امر عقلي فلا يستدعي محلا موجودا في الخارج اجيب بان الامكان امر عقلي متعلق بشي خارجي فاما
فمن حيث تعلقه بالشي الخارجي ليس موجودا في الخارج اذ ليس في الخارج شي هو امكان بل امكان وجود في الخارج والتعقل بذلك الشي بل
في وجود ذلك الشي في الخارج وهو موضوعه ومن حيث كونه قائما بالعقل موجود وله امكان آخر ينقطع بانقطاع العقل وينقطع التسلسل

الاعتبار وفيه نظر اذ لا نم انه بسبب تعلقه بالشيء الخارجي يدل على انه موضوع في الخارج وانما يلزم ذلك لو كان في الخارج متعلقا ولا لو كان
تعلقه في الذهن فلا فان قيل امكان الحادث لا يجوز ان يكون قبل وجود الحادث قبل وجوده ممتنع ان يكون محلا لشيء ولا يجوز ان يكون حالا في غيره لان نعت الشيء
لا يجوز ان يكون حاصلا في غيره اجيب بان امكان الحادث قبل وجوده حال في موضوعه فانه لما كان الحادث قبل وجوده متعلقا بالموضوع كان امكان
وجوده ايضا متعلقا بالموضوع فيكون صفة للموضوع من حيث هو متعلق به وصفة للحادث من حيث ان امكان الوجود بالقياس اليه
فبالاعتبار الاول يكون كعرض في موضوع وبالاعتبار الثاني يكون كاضافة المضاف اليه ولما كان وجود الحادث لم يكن الا متعلقا بغيره لم
يمتنع ان يقوم امكانه بذلك الغير وللقايل ان يقول اذا جاز ان يكون محل امكان الحادث الموضوع باعتبار انه قابل له فلم لا يجوز ان يكون
محل امكان الحادث الفاعل باعتبار انه فاعل له بل هذه اولى لان نسبة الفاعل الى وجود المعلول اقوى واشد من نسبة القابل اليه وجوده قال
لو كان الامكان قائما بالفاعل لما كان القدرة معللة به لانه يكون الامكان عبارة عن القدرة قلنا كون الامكان قائما بالفاعل لا يقتضي ان
يكون عين القدرة فان كون الفاعل بحيث يمكن ان يصدر عنه الحادث غير كونه قادرا عليه فيصح تعليل القدرة عليه بالامكان وقيل
ان لكل حادث فله امكانان احدهما الامكان الذاتي وهو الامكان اللازم لماهيته والثاني الامكان الاستعدادي وذلك لان الحادث لا يكون
علته التامة دائمة والا لكان وجوده ... في بعض الاحوال دون البعض ترجيحا من غير مرجح ولا يكفي الامكان الذاتي في فيضانه عن
المبداء القديم بل لا بد من حصول شرط آخر حتى يتم استعداده لقبول الفيض من المبداء وهذا الاستعداد التام هو المسمى بالامكان الاستعدادي
وهو سابق عليه فاذن لا بد لكل حادث من سبق حدوث شيء آخر ليكون كل سابق مقربا للعلة الموجدة الى المعلول بعد بعدها عنه ولا بد لتلك
الحوادث من محل يتحقق في الخارج ليتخصص الاستعداد به دون غيره وبحادث دون حادث وذلك المحل هو المادة فاذن كل حادث مسبوق
بمادة والحاصل ان الامكان الاستعدادي لا الامكان الذاتي لا يقال الامكان الذي يستند اليه المادة هو الذي يكون سببا للمقدورية
والامكان الذي يكون سببا للمقدورية هو الامكان الذاتي لا الاستعدادي لانا نقول الامكان الاستعدادي ايضا سبب للمقدورية لان الحادث
ما لم يتم استعداده وجوده امتنع صدوره عن القادر لانه لو صدر عنه لكان استعداده وجوده غير متوقف على شيء آخر فيكون استعداده
وجوده تاما وقد فرض غير تام هف وللقائل ان يقول المص الحادث لا يفتقر الى المادة والمدة والا يلزم التسلسل لانه ان اريد بالحادث الحادث بالحدوث
الذاتي فهو مستلزم لان الحادث بالحدوث الذاتي لو كان مفتقرا الى المدة والمادة والمدة والمادة ايضا حادثتان بالحدوث الذاتي فيفتقران
ايضا الى مدة ومادة غيرهما ويلزم التسلسل وان اريد بالحادث الحادث بالحدوث الزماني فلزوم التسلسل ممنوع وانما يلزم ذلك ان
لو كان المدة والمادة حادثين بالحدوث الزماني وهو ممنوع وللقائل ان يقول ان اردتم بكون الحادث مسبوقا بزمان كونه مسبوقا بزمان
موهوم مفروض فمسلم وان اردتم به كونه مسبوقا بزمان محقق موجود فممنوع وما ذكرتم في بيانه لا يفيد ذلك ولا ما ذكر آخرا في بيان
كون الحادث مسبوقا بمادة فانما يتم على تقدير كون المبداء موجبا ولا على تقدير كون الفاعل مختارا فلا قال والقديم لا يجوز عليه العدم لو كان وجوده
بالذات او لاستناده اليه اقول القديم اعني الموجود الذي لم يسبقه العدم سبقا زمانيا لا يجوز عليه العدم وذلك لانه اما ان يكون وجوده
بالذات او لا والاول هو الواجب بذاته والواجب بذاته يمتنع عدمه والا يلزم الانقلاب والثاني لا يجوز ان يكون مستندا الى المختار لان

اثر المختار لا بد وان يكون حادثا لامتناع توجه قصد الايجاد الى الموجود فيجب ان يستند الى الموجب وذلك الموجب ان كان واجبا استحال
عدمه فيستحيل عدم ما يستند اليه وان كان ممكنا فلا بد وان ينتهي الى الواجب بذاته لاستحالة الدور والتسلسل فيجب من دوام
وجوبه دوام ما يستند اليه فيستحيل عدم ما يستند اليه قال الفصل الثاني في الماهية ولواحقها وهي مشتقة عما هو وهي ما به يجاب
عن السؤال عما هو ويطلق غالبا على الامر المتعقل والذات والحقيقة عليها مع اعتبار الوجود والكل من ثواني المعقولات اقول لما فرغ
من مباحث الفصل الاول شرع في الفصل الثاني الذي هو في الماهية ولواحقها اعني الوحدة والكثرة والكلية والجزئية والذاتية والعرضية
وغيرها فقال الماهية مشتقة عما هو وهي ما به يجاب عن السؤال بما هو وانما نسبت الى ما هو لانه يجاب بها عنه مثلا اذا سئل
عن زيد ما هو فما يجاب به عن هذا السؤال الحيوان الناطق والحيوان الناطق هو الماهية لزيد والماهية تطلق غالبا على الامر المتعقل
مثل المتعقل من الانسان والذات والحقيقة تطلقان غالبا على الماهية مع اعتبار الوجود والكل اي الماهية والذات والحقيقة من المعقولات
الثانية فانها امور تستند الى المعقولات الاولى من حيث هي في العقل ولم يوجد في الاعيان ما يطابقها مثلا المعقول من الانسان والحيوان
يعرض له انه ماهية وليس في الاعيان شيء هو ماهية بازائه في الاعيان انسان او فرس او غير ذلك وكذا الحال في الذات والحقيقة قال وحقيقة
كل شيء مغايرة لما يعرض لها من الاعتبارات والا لما صدق على ما ينافيها ويكون الماهية مع كل عارض مقابلة لها مع ضده وهي من حيث هي ليست
الا هي فلو سئل بطرفي النقيض فالجواب السلب لكل شيء قبل الحيثية لا بعدها اقول ان لكل شيء فرض كليا او جزئيا حقيقة هو بها هو وهي
مغايرة لجميع ما يعرض لها من الاعتبارات لازمة كانت ومفارقة مثل الانسانية من حيث هي انسانية مغايرة لجميع ما يعرض لها
من الاعتبارات لازمة كانت او مفارقة مثل الوجود والعدم والوحدة والكثرة والكلي والجزئي والعموم والخصوص الى غير ذلك من
الاعتبارات فان الانسان في نفسه لا موجود ولا معدوم ولا واحد ولا كثير ولا كلي ولا جزئي ولا عام ولا خاص اي لا يدخل شيء منها
في مفهومها وان كان لا تخلو عنها ولو دخل احد هذه الاعتبارات في مفهومها لما صدق الانسان على ما ينافيه مثلا لو دخل الوجود في مفهوم
الانسان لما صدق الانسان على الانسان المعدوم ولو دخل المفهوم في مفهومها لما صدق على الانسان الكثير وكذا لو دخل الجزئي والخصوص
في مفهومها لما صدق على الكلي والعام فالماهية في نفسها شيء ومع احد هذه الاعتبارات شيء آخر ولا يصدق احد هذه الاعتبارات عليها
الا بضم زائد وكونها ماهية فبذاتها فان الانسان انسان بذاته لا بشيء آخر ينضم اليه والانسان واحد لا بذاته بل بضم صفة الوحدة اليه
والماهية اذا اخذت مع عارض يكون مقابلة للماهية مع ضد ذلك العارض مثلا اذا اخذ الانسان مع الوحدة تكون مقابلا للانسان
مع الكثرة وكذا اذا اخذ مع الخصوص يكون ضدا للانسان مع العموم والماهية من حيث هي هي ليست الا الماهية فان الانسان من حيث هو
ليس الا الانسان فان سئل عن الانسان مثلا بطرفي النقيض هل الانسان الف او ليس بالف فلا يمكن الجواب بالايجاب بل بسلب اي شيء كان على ان
السلب قبل الحيثية لا بعدها اي يجب ان يقال الانسان ليس من حيث هو انسان بالف ولا شيء من الاشياء ولا يقال ان الانسان من حيث هو انسان
ليس بالف فان هذه الصيغة قد يكون للايجاب العدولي وح يصير معنى قولنا الانسان من حيث هو انسان هو ليس بالف اي شيء هو ليس بالف
بالف وهذا غير مستقيم فان الانسان من حيث هو لا الف ولا لا الف بخلاف الصيغة الاولى فانها لا يكون الا للسلب ويكون المعنى

الانسان ليس من حيث هو انسان بالف ولا يلزم ان يكون من حيث هو لا الف هذا اذا سئلنا عن الانسان هل مفهومه مفهوم الف اوليس
واما اذا سئلنا هل هو موصوف بالالف او ليس فالجواب ان يقال انه موصوف بالف على تقدير اتصافه به وان يقال انه ليس بموصوف على تقدير عدم
اتصافه به قال وقد يوخذ الماهية مجردة عما عداها بحيث لو انضم اليها شيء لكان زايدا ولا يكون مقولا على ذلك المجموع وهو الماهية بشرط
لا شيء وهو كلى طبيعي موجود في الخارج وهو جزء من الاشخاص وصادق على المجموع الحاصل منه ومما يضاف اليه والكلية العارضة للماهية يقال لها
كلى منطقي والمركب عقلي وهما ذهنيان فهذه اعتبارات ثلثة ينبغي تحصيلها في كل ماهية معقولة اقول الماهية قد يوخذ تارة من حيث هي مجردة
عنها جميع ما عداها بحيث لو انضم اليها شيء عنه لكان زايدا عليها وح لا يكون الماهية الماخوذة على هذا الوجه مقولا على المجموع الحاصل من
الماهية الماخوذة على هذا الوجه ومن الزايد فانه بهذا الاعتبار يكون المجموع مركبا منها ومن الزوايد وما يتركب الشيء منه ومن غيره
لا يكون محمولا على الشيء والماهية بهذا الاعتبار يسمى المجردة والماهية بشرط لا شيء والماهية بهذا الاعتبار لا توجد في الخارج لان الوجود الخارجي
ايضا من العوارض وقد فرضت مجردة عنها ولا توجد ايضا في الذهن لان الوجود الذهني ايضا من العوارض اللهم الا ان يعني بالتجرد
التجرد بحسب اللواحق الخارجية فقط وح يكون موجودة في الذهن وقد يوخذ الماهية من حيث هي هي من غير التفات الى ان يقارنها شيء
او لا بل يلتفت الى مفهومها من حيث هو هو وتسمى الماهية لا بشرط شيء والكلى الطبيعي وهو موجود في الاعيان لانه جزء من الشخص الموجود في
الخارج فانه جزء له الماهية من حيث هي فيكون الكلى الطبيعي موجودا في الخارج او الماهية مع قيد ويعود الكلام فاما ان ينتهى الى الماهية
من حيث هي فيحصل المطلوب او لم ينته وح يلزم التسلسل وهو مح والا يلزم ان يكون الشخص مركبا من امور غير متناهية بالفعل وعلى
تقدير جواز التسلسل يلزم المطلوب لانه اذا كانت الماهية من حيث هي مقيدة بالقيود المتناهية موجودة يكون الماهية موجودة
وح لا يكون معها قيد آخر والا لكان داخلا في القيود الغير المتناهية وخارجا عنها والمفروض انه لا يكون جملة القيود جملة القيود وهي
مح فتعين ان لا يكون معها قيد آخر فيكون الماهية من حيث هي اعني الكلى الطبيعي موجودا في الخارج وهو محمول على الحاصل منه ومما
يضاف اليه من القيود والكلى الطبيعي هو الطبيعة التي لو احصلت في العقل عرض لها الكلى لان الكلى لا يعرض لها في الخارج اذ ليس يمكن
ان يكون امر موجود بعينه في كثيرين فان الانسانية التي في زيد لو كانت بذاتها الموجودة لا بغيرها موجودة في عمرو وكان ما يعرض
لها من الانسانية في عمرو لا محالة يعرض لها وهي في زيد فيلزم من هذا ان يكون ذات واحدة قد اجتمع فيه الضدان فليس يمكن ان يعرض
الكلى للطبيعة الموجودة في الخارج بل لو احصلت في العقل يعرض لها الكلى فالمعقول من الكلى الطبيعي هو الكلى لكن كلية الصورة العقلية
لا من حيث انها في العقل فانها بهذا الاعتبار صورة جزئية في نفس جزئية فهي بهذا الاعتبار تكون جزئية بل باعتبار مطابقتها لكثيرين
هو الكلى ويجوز ان يكون شيء واحد باعتبار كليا وباعتبار جزئيا والمعنى بالمطابقة انها لو سبق الى النفس اي واحد من تلك
الكثرة يقع عنده هذه الصورة بعينها واذا سبق واحد فتاثرت النفس منه بهذه الصورة لم يكن لما عداه تاثير في النفس بصورة
اخرى ولو سبق الى النفس غير الذى فرض اولا فالاثر الحاصل منه هو تلك الصورة بعينها فهي من حيث هي مطابقة والصورة العقلية
بهذا الاعتبار هو الكلى ولا باعتبار انها صورة في نفس فهي جزئية مشخصة مندرجة تحت كلى آخر صادق على هذه الصورة وصورة اخرى



اخرى في تلك النفس او في نفس غيرها والكلى الصادق على هذه الصور تمايز هذه الصور بان نسبتها الى تلك الصور التي في النفس وهذه
الصور نسبتها الى امور خارجة عن النفس من الصور قال قيل لو كانت الصورة من حيث هي صورة في النفس جزئية مندرجة تحت كلى لكان
ذلك الكلى ايضا صورة عقلية وتلك الصورة ايضا بهذا الاعتبار صورة جزئية مندرجة تحت كلى آخر وهلم جرا ويلزم التسلسل اجيب بان
التسلسل انما يلزم ان لو اعتبر العقل الصورة من حيث هي صورة في نفس جزئية وليس يلزم ان يعتبر العقل كل صورة معقولة على هذا الوجه
فينقطع التسلسل بانقطاع اعتبار العقل كما في ساير الاعتبارات والصورة العقلية في نفسها شيء وكونها كلية شيء آخر والكلى من حيث هو كلى
شيء ومن حيث هو انسان او فرس شيء آخر فالكلى من حيث هو كلى لا يعني نفس تصوره من وقوع الشركة فيه من غير ان يشير في مفهوم الى
الى انسان او فرس فان حد الانسان او الفرس غير حد الكلى ولا داخل في حد الكلى لكن الكلى يعرض لحد الانسان وغيره والكلى العارض
هو الكلى المنطقي لانه يبحث عنه المنطق لان المنطق يبحث عن الكلى من حيث هو كلى من غير ان يشير الى طبيعة من الطبايع والمركب من الماهية
اى الصورة العقلية والكلى العارض لها هو الكلى العقلي ولو سمى الماهية لا بشرط شيء الطبيعة والصورة الحاصلة منها في العقل كليا
طبيعيا لكونها منسوبة الى الطبيعة ومعروضة للكلى لكان انسب والذين يسمون معروض الكلى بالكلى الطبيعي لم يكنهم ان يترتبوا على هذا
الاصطلاح لانهم حكموا بان الكلى الطبيعي موجود في الخارج ومعروض الكلى هو الصورة العقلية وهي غير موجودة في الخارج والكلى المنطقي
اعتبار ذهني وهو من المعقولات الثانية لانه يعرض للصورة العقلية ولم يكن في الخارج صورة تطابقها اذ ليس في الخارج شيء هو كلى واذا كان
الكلى المنطقي ذهنيا يكون الكلى العقلي ذهنيا لكونه مركبا منه ومن الصورة العقلية فهذه اى الكلى المنطقي والكلى الطبيعي والكلى العقلي
اعتبارات ثلثة تحصل في كل ماهية معقولة والماهية اذا اخذت بشرط ان يكون معها شيء تسمى ماهية مخلوطة والماهية بشرط شيء وهي
موجودة في الخارج والمخلوط والمجرد متباينان وهما مندرجان تحت الماهية لا بشرط شيء قال والماهية منها بسيطة وهي ما لا جزء له ومنها
مركبة وهي ما له جزء وهما موجودان ضرورة ووصفان اعتباريان متباينان وقد يتضايفان ويتعاكسان في العموم والخصوص مع اعتبارهما
متضايفين اقول الماهية اما بسيطة وهي ما لا جزء له واما مركبة وهي ما له جزء وكل منهما موجود بالضرورة اما المركبة فوجودها ظاهر كالانسان
والحيوان وغيرهما من المركبات واما البسيطة فلان المركبة لا بد وان ينتهي في التحليل الى البسايط والا يلزم تركبها من اجزاء غير متناهية
بالفعل وهو محال وبتقدير تسليمه فالمطلوب حاصل وذلك لان كل كثرة فلا بد فيها من واحد بالفعل فذلك الواحد لا يجوز ان يكون منقسما
بالفعل والا لم يكن الواحد بالفعل واحدا بالفعل ولا يجوز ان يكون منقسما بالقوة والا يلزم ان يكون الماهية الموجودة بالفعل متقومة
باجزاء لم توجد الا بالقوة وهو مح فان اجزاء الشيء يجب ان يكون حاصلة مع الشيء بالفعل ووصفا البسيط والمركب اعني البساطة
والتركيب من الامور الاعتبارية لانهما تعرضان للمعقولات من حيث هي في العقل ولم يوجد في الخارج شيء هو بساطة او تركيب بل ما في الخارج
كالانسان او فرس او جسم جمادي او غير ذلك فاذا حصل واحد منها في العقل يعرض له البساطة او التركيب وكل منهما مناف للآخر
اذ لا يجوز ان يكون شيء واحد بسيطا ومركبا معا لانه ح كان له جزء وح يكون مركبا وليس بسيطا او ليس له جزء وح يكون بسيطا وليس
مركب والبسيط والمركب قد يتضادان من حيث انهما متضايفان والبسيط المتضايف هو الذى يكون بسيطا بالقياس الى مركب

مخصوص بان يكون جزءا بالنسبة الى كل المركب فان الجزء البسيط بالنسبة الى الكل وان كان له جزء آخر فباعتبار الكل بسيط اضافي

وباعتبار ان لا جزء له مركب حقيقي واذا كان الجزء بالنسبة الى الكل بسيطا متضايفا يكون الكل بالنسبة اليه مركبا متضايفا واذا اخذ

والمركب متضايفين فيتعاكسان في العموم والخصوص مع اعتبارهما بما مضى من البسيط والمركب الحقيقيين يعني اذا اعتبر البسيط

الاضافي بالنسبة الى البسيط الحقيقي يكون البسيط الاضافي اعم من البسيط الحقيقي لان كل بسيط حقيقي يصدق عليه انه بسيط بالقياس

الى المركب وليس كل ما هو بسيط بالنسبة الى المركب فهو بسيط حقيقي لجواز ان يكون ما هو بسيط بالنسبة الى المركب الحقيقي مركبا والمركب

لا يكون بسيطا حقيقيا ولذا اعتبر المركب الاضافي بالنسبة الى المركب الحقيقي ينعاكس في العموم والخصوص اي يكون المركب الحقيقي اعم من

المركب الاضافي لان كل مركب اضافي صدق عليه ان له اجزاء فيكون مركبا حقيقيا وليس كل ما هو مركب حقيقي يصدق عليه انه مركب اضافي لجواز

جواز ان لا يعتبر اضافته الى جزء فح لا يكون مركبا اضافيا قال وكما يتحقق الحاجة في المركب فكذا في البسيط اقول اي كما يتحقق حاجة المركب

الى جاعل كذلك يتحقق حاجة البسيط الى جاعل وذلك لان البسيط قد يكون ممكنا وكل ممكن محتاج الى جاعل وقيل ان البسيط غير مجعول

لانه لو كان مجعولا لكان ممكنا والامكان نسبة والنسبة تقتضي الاثنينية فيلزم ان يكون في البسيط اثنينية فلا يكون البسيط بسيطا هف

والجواب انه لا يلزم من عروض الامكان للبسيط الاثنينية فيه لان الامكان يعرض لماهية البسيط بالقياس الى وجوده والوجود خارج عن حقيقته

فلا يلزم الاثنينية فيه قال ومما يقوم بانفسهما وقد يفتقر الى المحل والمركب مركب على تقدم وجودا وعدما بالقياس الى الذهن والخارج ويحتاج

الغني عن السبب فباعتبار الذهن بين وباعتبار الخارج غني فيحصل خواص ثلث واحد منها كسبي وانتفاء الاعم اقول كل واحد من المركب والبسيط

قد يقوم بنفسه اي لا يفتقر في تقومه الى محل يقوم به وقد يفتقر الى محل يقوم به فالبسيط الذي يقوم بنفسه الواجب والبسيط الذي

يقوم بغيره النقطة والمركب الذي يقوم بنفسه الجسم والمركب الذي يقوم بالمحل السواد والمركب ملتئم من امور كل واحد منها علة ناقصة

لتقومه وعدمه علة لعدم الكل تامة فالاجزاء متقدمة على المركب في الوجود الخارجي ان كان المركب خارجيا وفي الوجود الذهني ان كان المركب

ذهنيا ضرورة تقدم العلة على المعلول في الوجود الخارجي ان كانت علة في الخارج وفي الوجود الذهني ان كانت علة في الذهن وكذا

يتقدم الجزء على المركب في العدمين اي الخارجي والذهني لكن بالنسبة الى جزء واحد فان الكل لا يتحقق الا بعد تحقق جميع اجزائه ويتقدم بانعدام

جزء واحد اي جزء كان ويتقدم الجزء على الكل علة يغني الجزء عن سبب آخر يحتاج عند تحقق الكل لان الجزء لما كان متقدما على الكل فمتى تحقق الكل

فلابد ان يتحقق الجزء اولا فاستحال عند تحقق الكل احتياجه الى سبب جديد يحتاج لامتناع تحصيل الحاصل فالغني عن السبب الجديد ان اعتبر في الجزء الخارجي

يسمى الجزء الغني عن السبب وان اعتبر في الجزء الذهني يسمى الجزء البين الثبوت فيحصل للجزء خواص ثلث الاولى كونه متقدما على الكل الثانية استغناؤه

عن سبب جديد والاولى اخص من الثانية لان كل ما هو متقدم على الشيء يستغني عن سبب جديد وليس كل ما هو مستغن عن سبب جديد يجب تقدمه فان

فان الاولى هي حصول الموصوف بالتقدم من غير سبب جديد والثانية هي الحصول من غير سبب جديد اعم من ان يكون موصوفا بالتقدم

اولا ولا شك ان المطلق اعم من المقيد الثالثة امتناع رفعه عن المركب اي اذا تصور اجزاء مع المركب يمتنع العقل عن سلب الجزء عنه والخاصة

الاولى منها كسبية اي كل جزء متقدم على الكل وكل ما هو متقدم على الكل فهو جزء ولا يقال العلة الفاعلية متقدمة على الكل المركب وليست بجزء له



بجزء له لانا نقول المراد بالتقدم ان يكون نتقوم به لا منه وح يندفع ما ذكرتم لان الجزء متقدم على المركب يعني نتقوم المركب به فكل ما تقوم

به المركب فهو جزء وبالعكس فلا ينتقض بالعلة الفاعلية والخاصتان الاخريان اضافيتان لان اللوازم البينة يصدق عليهما هاتان

الخاصتان مع انها ليست باجزاء فيكونان اعم من الجزء بخلاف الخاصة الاولى فانها مساوية له قال ولا يتركب عما بالبعض الاجزاء الى

البعض ولا يمكن شمولها باعتبار واحد اقول المركب الذي له وحدة حقيقية لا يجوز ان يكون كل واحد من اجزائه مستغنيا عن كل واحد من

الاجزاء الباقية والا لامتنع ان يحصل منها ماهية واحدة كما لا يحصل من الانسان والحجر الموضوع الى جنبه ماهية حقيقية واحدة

وهذا ضروري وايراد المثال للتوضيح لا للاستدلال به فانه رفع خفاء التصديق الضروري لخفاء تصور اطرافه فيورد مثال يتضح به

التصديق ولا يمكن ان يكون كل واحد من الاجزاء محتاجا الى كل واحد من الاجزاء الباقية من الحيثية التي احتاج اليه فيها والا لزم الدور

واليه اشار بقوله ولا يمكن شمولها باعتبار واحد اي لا يمكن شمول الحاجة لجميع الاجزاء على ان يكون كل واحد منها محتاجا الى غيره باعتبار واحد

اي لا يمكن شمول الحاجة لجميع الاجزاء على ان يكون كل واحد منها محتاجا الى غيره باعتبار واحد بان يكون كل متوقفا على غيره من الجهة التي يتوقف

عليه من تلك الجهة بل لابد وان يكون البعض منها محتاجا الى الباقي من غير احتياج الباقي اليه كالهيئة الاجتماعية للعشرة وادوية المعجون فان الهيئة

الاجتماعية مفتقرة الى الباقي من غير عكس او يكون كل واحد منها محتاجا الى كل واحد من الباقي من حيثية غير الحيثية التي احتاج اليه فيها كالمادة

والصورة للجسم فان المادة محتاجة في وجودها الى الصورة والصورة محتاجة في تشخصها الى المادة بان يكون المادة قابلة لتشخص الصورة

ومنه قد يتميز في الخارج وقد يتميز في الذهن اقول اجزاء الماهية اما ان يكون متميزة في الخارج بان يكون لكل واحد منها وجود مستقل غير وجود الآخر

كالمادة والصورة للجسم او يكون متميزة في الذهن غير متميزة في الخارج بان لا يكون لكل منها وجود مستقل في الخارج بل جعل كل منها في الخارج

هو بعينه جعل الآخر وجعل المركب بعينه جعل الاجزاء كالجنس والفصل بالنسبة الى النوع ومعنى كونهما جزئين للماهية هو كونهما جزئين في الذهن

ولهذا لا يحملان على الكل بالمواطاة ضرورة امتناع حمل الجزء على الكل بهو هو وذلك كالسواد الذي يشارك البياض في اللون الذي هو جنسهما

ويمتاز عنه بفصل هو قابض البصر فان جعله لونا في الخارج هو جعله سوادا وكذا جعله قابضا للبصر هو جعله لونا وسوادا ولهذا يحملان

عليه بهو هو ومتى زحف عن فصله بكونه في الذهن فقط ولو كان للون وجود مستقل ولقابض البصر ايضا وجود آخر جاز حمل اي فصل كان

باللون اذ ليس واحد من الفصول المخصصة بعينه شرطا لوجود اللون لانه لو كان شرطا له لما امكن اللون مع ما يضاد ذلك الفصل وتحالفه

فاذا لم يكن واحد من الفصول بعينه شرطا لوجود اللون ولا وجود غيره وهو الفصل الخاص يجوز اقتران الفصول بدلا بان يبقى اللون

مع زوال القابضية ويقترن به خصوص المفرقية للبصر فالتالي باطل والمقدم مثله وللقائل ان يمنع الملازمة فانه يجوز ان يكون اللون

المغاير للفصل في الوجود مشروطا في وجوده الخاص بالفصل الخاص فينتفي بانتفاء الفصل وعلى تقدير تسليم الملازمة يمنع انتفاء التالي

وقيل ان جنس السواد المحسوس لا يتميز عن فصله في الخارج لانه لو تميز وجود جنسه عن وجود فصله فان كان كل منهما محسوسا يلزم

ان يكون احساسنا بالسواد احساسا بمحسوسين وان كان احدهما محسوسا والمحسوس هو السواد فيلزم ان لا يكون احد مما داخلا في

طبيعة الآخر وهو مح وان لم يكن واحد منهما محسوسا فعند اجتماعهما ان لم يحدث هيئة محسوسة لم يكن السواد محسوسا وان حدثت

فتلك الهيئة معلولة لاجتماع الجنس والفصل فتكون خارجة عنهما عارضة لهما فلا يكون التركيب في السواد المحسوس بل في فاعله وقابله

وفيه نظر اذ لا نم ان حدوث هيئة محسوسة يلزم ان يكون عارضة لهما وانما يلزم ان لو لم يكن الهيئة الحاصلة من مجموع الجنس والفصل وهو

ممنوع فلم لا يجوز ان لا يكون كل منهما محسوسا بانفراده فيكون مجموعهما هيئة محسوسة حادثة فلا يكون عارضة لهما بل متقوم بكل منهما فتكون

التركيب في نفسها لا في فاعلها وقابلها والحق ان الجنس والفصل لا يتمايزان في الوجود الخارجي اذ لو كان لكل وجود في الخارج يلزم ان لا يكون احدهما

محمولا على الآخر بالمواطاة ولا يكونان محمولين على النوع بالمواطاة اذ عندنا ان يكون الشيء هو بعينه ما يكون مغايرا له في الوجود وهذا ضروري

فان احد الموجودين لا يكون هو الآخر لا يقال لو كان تغاير الوجود في الخارج يقتضي امتناع الحمل بالمواطاة لكان التغاير في الوجود الذهني ايضا

مقتضيا لامتناع الحمل بالمواطاة فان احد الموجودين لا يكون بعينه الموجود الآخر فلا يكون الجنس متميزا عن الفصل في الوجود الذهني ايضا

لانا نقول التغاير في الوجود الذهني يقتضي امتناع حمل الجنس المقيد بالوجود الذهني على الفصل والنوع ولا يقتضي امتناع حمل الجنس مع

قطع النظر عن وجوده الذهني والخارجي فان قيل يعتبر هذا ايضا في الوجود الخارجي فان الجنس المحمول في الخارج هو الجنس مع قطع النظر

عن وجوده الخارجي اجيب بان اعتبار الجنس مع قطع النظر عن وجوده الخارجي انما هو في العقل لان الماهية من حيث هي لا تحصل الا في العقل

واذا ثبت ان الجنس والفصل لا يتمايزان في الوجود الخارجي فنقول الجنس والفصل قد يكونان ماخوذين من اجزاء خارجية كالحيوان والناطق

فيكون الماهية المركبة والجنس والفصل مركبة في الخارج وقد لا يكونان كجنس العقل وفصله فتكون ماهية العقل مركبة في الذهن بسيطة

في الخارج ولا امتناع في ان يكون صورتان عقليتان منطبقتين على امر بسيط في الخارج قال ولما اعتبر عموم الموضوع لها وتضايفه

فقد تتباين وقد تتداخل اقول اجزاء الماهية باعتبار عروض العموم لها وتضايفه اعني الخصوص تنقسم الى متداخلة والى متباينة

وذلك لان اجزاء الماهية لا تخلو اما ان يكون بعضها اعم من بعض او لا يكون والاول يسمى متداخلة والثاني متباينة والاجزاء المتداخلة

اما ان يكون بعضها اعم من البعض الآخر مطلقا او من وجه فان كان الاول فاما ان يكون العام متقوما بالخاص وحينئذ يكون العام جاريا

مجرى الموصوف والخاص جاريا مجرى الصفة او بالعكس فان كان الاول فالعام الجنس والخاص الفصل مثل الحيوان الناطق وان كان

الثاني فلا يكون ذلك التركيب من الجنس والفصل بل من الشيء وعارضه كالموجود المقول على المقولات العشر فانه متقوم بتلك الماهية

وعارض لها او يكون الخاص متقوما بالعام مثل النوع الاخير المقيد بالعوارض المفارقة فانه اذا اعتبر مجموع مركب من النوع الاخير

والعوارض المفارقة تكون تلك العوارض اجزاء للمجموع المعتبر فيكون اخص من النوع الذي هو الجزء الاخير ومتقوم به كالانسان

المقيد بالضاحك او الكاتب او غير ذلك من الاعراض المفارقة وان كان الثاني وهو ان يكون بعض الاجزاء اعم من البعض الآخر من وجه

فمثل الماهية المركبة من الحيوان والابيض والاجزاء المتباينة لا تخلو اما ان يكون المركب منها مركبا من الشيء الماخوذ مع اجزاء علله الداخلة

الشيء الماخوذ مع احدى معلولاته او من الشيء الماخوذ مع غير علله ومعلولاته فان كان الاول فاما ان يكون مع علته الفاعلية مثل

العطاء فانه فائدة مقرونة بالفاعل او مع علته المادية كالافطس الذي هو ذو تقعير في الانف او مع علته الصورية كالافطس اذا جعلناه

اسما للانف الذي فيه تقعير او مع علته الغائية كالخاتم فانه اسم لحلقة مقرونة بما هو غاية لها وهو التختم بها في الاصبع وان كان الثاني فهو



فهو كالرازق والخالق وغير ذلك من الاسماء المشتقة وان كان الثالث فاما ان تكون كلها وجودية او بعضها وجودية وبعضها عدمية

فان كان الاول فلا يخلو اما ان تكون كلها حقيقية او اضافية او بعضها حقيقية وبعضها اضافية فان كانت كلها حقيقية فاما ان تكون

متشابهة او مختلفة فان كانت متشابهة فكالعدد عن الآحاد وان كانت مختلفة فاما ان تكون معقولة او محسوسة فان كانت معقولة كالجسم

المركب من الهيولى والصورة والعدالة المركبة من العفة والحكمة والشجاعة وان كانت محسوسة فكالبلقة من السواد والبياض

وان كانت كلها اضافية فكالاقرب والابعد فانهما مركبان من اضافة عارضة لاضافة اخرى وان كان بعضها اضافية وبعضها

حقيقية فكالسرير فانه مركب من الخشب الذي هو حقيقي ومن الترتيب الذي هو اضافي وان كان الثاني وهو ان يكون بعضها عدمية

وبعضها وجودية فكالاول فانه مركب من وجودي وهو كونه مبدأ لغيره وعدمي وهو انه لا اول لمبدئه قال وقد يوخذ مولاة وقد

يوخذ محمولة فيعرض لها الجنسية والفصلية ويحملها واحد اقول اجزاء الماهية قد يوخذ من حيث انها مولاة ويكون اجزاء حقيقية للماهية لا تحمل

عليها وقد يوخذ من حيث انها محمولة عليها بالمواطاة ولا يكون اجزاء حقيقية لها بل لفظ قيل انها اجزاء انما هو بالمجاز من حيث ان اللفظ الدال

عليها جزء لحدها ولنبين ذلك في مثال فنقول ان الجسم قد يوخذ من حيث انه مادة للحيوان ويكون جزءا حقيقيا له غير محمول عليه بالمواطاة

وقد يوخذ من حيث انه محمول عليه بالمواطاة وجنس له فاذا اخذ الجسم جوهرا ذا طول وعرض وعمق بشرط انه لا يدخل فيه معنى غير

هذا وبحيث لو انضم اليه معنى غير هذا مثل حس او تغذ وغير ذلك كان معنى خارجا عن الجسم مضافا اليه فالجسم مادة غير محمول

على ما تحته وان اخذ الجسم جوهرا ذا طول وعرض وعمق بشرط ان لا يتعرض لشيء خارج اصلا بل مع قطع النظر عما عداه كان محمولا

على كل نوع تحته وكذا الناطق والحساس والثاني قد يوخذ على الوجه الاول فيكون مولاة واجزاء حقيقية غير محمولة وقد يوخذ على

الثاني فيكون محمولة لا يقال اذا قلنا الانسان جسم فان كان المراد به ان مفهوم الانسان بعينه مفهوم الجسم كان ذلك باطلا وان كان

المراد به ان الانسان موصوف بالجسم وهو ايضا باطل لان الجسم جزء من الانسان والجزء متقدم والصفة متاخرة وان كان المراد به امرا

آخر فلا بد من بيانه ليتصور فينظر في صحته وفساده لانا نقول المراد به امر ثالث وهو اتحادهما في الوجود فان الانسان مغاير للجسم

في الماهية لكنهما متحدان في الوجود والذات الذي للجسم من حيث هو لا بشرط في الوجود الانسان بعينه فلا يستحيل عروض الجسم المقيد بذلك البعد

قيل لو جاز عروض الوجود الواحد لماهيتين لجاز قيام العرض الواحد بمحلين والتالي باطل وعلى تقدير جواز عروض الوجود الواحد لماهيتين

لا يجوز عروض الوجود الواحد لماهية الجزء والكل لان الجزء من حيث هو جزء له وجود متقدم على وجود الكل وذلك الوجود يمتنع ان يكون هو الوجود

الذي عرض للكل وله لامتناع ان يكون الجزء بذلك الوجود متقدما على ذلك الوجود والا لزم تقدم الشيء على نفسه ومع تحقق واذا كان لكل

الوجود مغايرا للوجود العارض للكل فلو كان الجزء موجودا ايضا بالوجود العارض للكل لزم ان يكون للجزء وجودان وانه محال

اجيب بان جواز عروض الوجود الواحد لماهيتين لا يستلزم قيام العرض الواحد بمحلين لان الوجود ليس بعرض ومعروضه لا يكون موجودا

في الخارج كالموضوع بالنسبة الى العرض بل عروض الوجود لا يتصور الا في العقل فجاز عروضه لماهيتين متقومتين في العقل بامرين وكذا

قوله لا يجوز عروض الوجود الواحد لماهية الجزء والكل لان الجزء من حيث انه جزء له وجود متقدم على وجود الكل قلنا مسلم ان الجزء من حيث

موجودا له وهو متقدم عليها وجوداً الكل لكن الجزء من حيث هو جزء لا يكون محمولا على الكل حتى يلزم منه عروض الوجودين له بل الجزء من حيث هو جزء ومبدء

مادة وللمادة غير محمولة والمحمول من حيث هو محمول لا يكون له وجود مغاير لوجود الموضوع والحاصل ان الجزء من حيث انه جزء يكون له وجود متقدم

ولا يكون محمولا ومن حيث انه محمول لا يكون له وجود غير وجود الموضوع ولا يلزم عروض الوجودين له هذا ولما اعتبر الجزء من حيث انه محمول

فقد يعرض له انه الجنس او الفصل وذلك لان الجزء من حيث هو محمول ان يكون تمام الذاتي المشترك بين الماهية وما يخالفها في الحقيقة او لا والاول

يعرض له الجنس والثاني يعرض له الفصل وحمل الجنس والفصل واحد وذلك لانه لو لم يكن حملهما واحدا لكان لكل منهما وجود مغاير لوجود الآخر

فلا يكون احدهما محمولا على الآخر بالمواطاة وهذا بين عند العقل ماخذ الجنس كالمادة وهو معلول والفصل كالصورة وهو علة اول الجنس والفصل

اذا نسبا الى المادة والصورة كان الجنس اشبه بالمادة من الفصل والفصل اشبه بالصورة من الجنس وذلك لان الجنس لا يتقوم بالفعل

الا مقارنة الفصل كما ان المادة لا تتقوم بالفعل الا مقارنة الصورة والفصل علة لوجود الجنس على معنى ان طبيعة الجنس في العقل امر مبهم

لا يتحصل بنفسه قابل لان يكون اشياء كثيرة كل واحد من حيث هو هو يحتاج الى ان ينضاف اليه معنى زايد ليتحصل ويتعين به

ويكون هو احد من تلك الاشياء بعينه فهذا الزايد هو الفصل وعليته بهذا المعنى لا يمكن منعها وتوقع كون الفصل علة لطبيعة الجنس

في الخارج خطاء لان الفصل في الخارج بعينه الجنس فلا يكون علة له والا لزم تقدمه بالوجود عليه فيمتنع ان يكون هو بعينه الفصل قال

ومالا جنس له فلا فصل له اقول الماهية التي لا جنس لها لا فصل لها لانها اذا لم يكن لها جنس لم تشارك غيرها في ذاتي فلا تحتاج الى

تنفصل عنه بفصل بل هي منفصلة بذاتها عن الغير وان كانت مشاركة له في الوجود وقيل ان الجنس العالي يجوز ان يكون له فصل

مقوم لماهيته وان كان لا جنس لها لجواز تركيبه من امرين او امور متساوية فيكون كل منهما فصلا مقوما وقيل عليه يمتنع لحصول ماهية

مركبة من امرين متساويين او امور متساوية لان تلك الماهية ان كانت جوهرا فيكون الجوهر جنسا لها وان كانت عرضا كانت احد

التسعة او احد الثلثة جنسا لها فلا يكون مركبة من امرين او امور متساوية لا يقال لم لا يجوز ان يكون تلك الماهية نفس جنس من الاجناس

العالية وح لا يكون مندرجة تحت جنس لانا نقول هذا ايضا ممتنع لان الجوهر مثلا من حيث هو جوهر لو كان مركبا من امرين او امور متساوية

كان كل منهما اما جوهرا او عرضا لضرورة الحصر لا جايز ان يكون جوهرا والا يلزم ان يكون الجوهر جزء لنفسه ولا جايز ان يكون عرضا والا تقوم

الجوهر بالعرض وفيه نظر لانا لا نسلم انه لو كان عرضا يلزم ان يكون التسعة او احد الثلثة جنسا له وانما يلزم ذلك ان لو كانت الاعراض

منحصرة في التسعة او الثلثة وهو ممنوع وايضا لا نسلم انه لو كان جوهرا يلزم ان يكون الشيء جزء لنفسه وانما يلزم ذلك ان لو كان الجوهر

ذاتيا له وهو ممنوع لجواز ان يكون خاصة له قيل على تقدير تركب الماهية من امرين يتساويان لا يكون شيء منهما فصلا لها لان المحتاج

هذه الماهية بجملتها تكون ممتازة بنفسها كالبسايط والمعاني التي تتركب هذه الماهية منها لما لم يفد تعيين شيء مبهم كالجنس لا تحصل

وجودا غير محصل كالوجود الجنسي فلا يكون فصولا بالمعنى المعتبر في ساير الفصول المنوعة وان التميز في الوجود فكما يمتاز الجزء بذاته

عما يشاركه في الوجود كذلك المركب بذاته يمتاز عنه اذ لا مشاركة له في متقدم في ذاته وليس احدهما ان يمتاز الآخر باولى من الآخر فان يميز

وايضا الجزء انما يميز الكل من حيث هو خاص به واختصاصه به لا يعقل الا بعد تعقل ماهية الشيء التي لا يشاركها غيرها فيها اعني الممتازة



الممتازة عن غيرها لذاتها فاذن هو متميز قبل تمييز الجزء اياه فان سميت هذه المعاني فصولا كان وقوع اسم الفصل عليها

وعلى الفصول المنوعة بالاشتراك وفيه نظر اما اولا فلان الماهية لما كان تحقق مفهومها متوقفا على تحقق مفهوم الجزء كان الجزء

علة لتقوم مفهومها وكان علة لتميزها فانه لو لم يعتبر الجزء لم يكن هناك ماهية فضلا عن امتيازها عن غيرها فلو جوزنا امتيازها

عن غيرها بنفسها لم يلزم ان لا يكون ممتازة بالجزء وذلك لان الجزء لما كان مختصا بها فقد ميزها عن غيرها وان كانت الماهية

ممتازة بنفسها ولا يلزم منه تحصيل الحاصل لان الامتياز الحاصل بتمييز الجزء الماهية غير الامتياز الحاصل بنفسها واما ثانيا

فلان تمييز الجزء المركب لا يتوقف على تعقل اختصاصه به بل على اختصاصه به في نفس الامر واختصاصه به في نفس الامر لا يتوقف

على تعقل الماهية الممتازة عن غيرها بذاتها ولا على امتيازها في نفس الامر بل يحققها وامتيازها في نفس الامر بالجزء وايضا هذا

الكلام قايم بعينه في الفصول المنوعة والحق انه لا يجوز ان تكون ماهية مركبة من امرين او امور متساوية سواء كان الامران او

الامور المتساوية ماخوذة من اجزاء خارجية او لم يكن لانها لو كانت ماخوذة من اجزاء خارجية فلا نه ح يلزم ان يكون تلك الماهية مركبة

من اجزاء موجودة في الخارج فتلك الماهية اما جوهر او عرض لا جايز ان يكون عرضا والا يلزم ان يكون اجزاء العرض الواحد موجودة

في الخارج متغايرة في الوجود وح يلزم ان يكون العرض الواحد عرضين وهو مح لا يقال لم لا يجوز ان يكون العرض الواحد مركبا من عرضين

موجودين كما ان الجسم جوهر واحد مركب من جوهرين موجودين وهما الهيولى والصورة لانا نقول كل واحد من العرضين لما ان يكون غنيا

عن الآخر فلا يلتئم منهما حقيقة واحدة وكما ان يكون محتاجا الى الآخر فيلزم الدور ولما ان يكون احدهما غنيا والآخر محتاجا الى الآخر

وح لما ان يكون احدهما حالا في الآخر اولا والثاني يقتضي ان لا يلتئم منهما شيء واحد والاول لا يخ من ان يكون الغني هو المحل او الحال

فان كان الاول يلزم ان يكون المحل متقوم القوام بدون الحال والحال هيئة فيه بعد تقومه فيكونان عرضين احدهما قائم بالآخر بعد

تقومه فلا يكون المجموع عرضا واحدا حقيقيا بل اعتباريا والثاني يقتضي ان يكون ما فرض حالا غير حال وذلك لان الحال متقوم قبل

المحل موضوعه فاذا حصل الجزء الآخر في موضوعه لم يحل فيه والا يلزم والا يلزم انتقال العرض وايضا لم يكن ح احدهما بالحالية والآخر

بالمحلية اولى من العكس فاذا لم يحل فيه لم يلتئم منهما عرض واحد حقيقي وهذا بخلاف الهيولى والصورة فان الصورة لما كانت غنية

بذاتها عن الهيولى والهيولى افتقرت في تقومها بالفعل لانها كانت تحققها بالذات متقدما على حلولها في الهيولى فلا يلزم من حلولها فيها

ح بخلاف حلول احد هذين العرضين في الآخر فانه لو كان الحال متقوما بالذات يكون حالا في الموضوع فلا يمكن ان يحل في الآخر والا

يلزم انتقال العرض وايضا لو حل الآخر في الموضوع يكون كل منهما حالا في الثالث فلا يكون احدهما بالحالية والآخر بالمحلية اولى من العكس

ولا لو كانت جوهرا فاجزاؤه الموجودة في الخارج قبل وجود الكل لا يجوز ان تكون اعراضا والا يلزم تقوم الجوهر بالعرض وهو مح بل

هي جواهر وح لا يخ اما ان يكون كل منها غنيا عن الآخر او محتاجا او احدهما محتاجا دون الآخر والاول والثاني باطلان والثالث لان يكون

احدهما حالا في الآخر اولا والثاني يقتضي ان لا يحصل منهما حقيقة واحدة والاول يقتضي ان لا يكون المركب منهما جوهرا فيكون الجوهر جنسا له

فلا يكون مركبا من امرين متساويين هذا لو كانت الامور المتساوية ماخوذة من امور خارجية وان لم يكن ماخوذة من امور خارجية

فلا نوع لانه لا ان يكون كل من الجزئين مثلا غنيا عن الآخر فلا يلتيم منهما حقيقة واحدة او مفتقرا الى الآخر فيدور او احدهما غنيا عن
والآخر محتاجا وهو ايضا باطل لان الاحتياج لا يتصور في الخارج لانه لا يكون آخارجيا ولا في العقل لانه لما كان كل منهما مساويا للآخر
لم يكن احدهما بهما صالحا لان ينال عنا اشيا اكثر فلا يحتاج الى ان ينضم اليه ما يعينه ويحصله فيكون غنيا في العقل عن الآخر فلا
يلتيم منهما ماهية واحدة في العقل لا يقال المركبة من امرين متساويين في العقل جاز ان يكون ماهية اعتبارية فيجوز ان يكون ملتيمة
من جزئين كل منهما غني عن الآخر لانا نقول الامور الاعتبارية على نوعين اعتباري فرضي لا يلزم تحققه بالاعتبار واعتباري حقيقي
يلزم تحققه بالاعتبار والاعتباري الفرضي لا فايدة في اعتباره بخلاف الاعتباري الحقيقي والمراد من قولنا لا يجوز ان يكون الماهية
مركبة من امرين متساويين او امور متساوية للماهية العينية وللاعتبارية الحقيقية لا الاعتبارية الفرضية فانه جاز تركبها
الامور المتساوية المفروضة والاعتبارية اللازمة لا يجوز تركبها من امرين او امور متساوية كما ذكرناه قال وكل فصل تام واحد
ولا عكس وهو جنسان في مرتبة واحدة لماهية واحدة فلا تركب عقلي الا منها اقول الفصل التام اعني الذي يعين الجنس ويحصله لا يكون
الا واحدا لان الواحد ان لم يحصل به الجنس لا يكون فصلا تاما وان يحصل به يكون ما عداه لا مدخل له في التحصيل فلا يكون فصلا نعم
قد يوجد الفصل من مباد متعددة ويكون الفصل التام مجموعها وكل منها هو جزؤ والفصل قد يكون له مبداء يوخذ منه كالناطق
وربما لا يدرك المبداء الحقيقي الا بعرض خاص له فيشتق له الاسم من ذلك العرض كالناطق المشتق من النطق الادراكي مبداء
الانسان وان كان له اعراض مترتبة فيشتق مما هو اقرب اليه كالنطق بالنسبة الى مبداء فصل الانسان فان وجد له عرضان يشتبه تقدم
احدهما على الآخر فقد يشتق له عن كل واحد منهما اسم ويجعل المجموع قايما مقام الفصل الحقيقي كالحساس والمتحرك بالارادة فان مبداء
الفصل الحقيقي هو النفس الحيوانية التي هي موصوفة بالحس والحركة وقد اشتبه تقدم احدهما على الآخر فاشتق عن كل واحد منهما للفصل الحقيقي
اسم وجعل المجموع قايما مقام الفصل الحقيقي ولا عكس وهو جنسين في مرتبة واحدة لماهية واحدة وذلك لان النوع كل منهما لا يتحصل بالفصل
وحده والا لكان النوع متحققا بدون الجنس الآخر فلا يكون الآخر جنسا له والتقدير بخلافه بل كل منهما يتحصل بالفصل وبالجنس الآخر
فعلة تحصل كل منهما هو المجموع الحاصل من الفصل والجنس الآخر فيكون كل منها علة ناقصة لتحصله فيكون تحصل كل منهما موقوفا
على الآخر فيلزم الدور وانما قيد بقوله في مرتبة واحدة اذ يجوز ان يكون لماهية واحدة جنسان او اجناس مترتبة بعضها فوق بعض
فلا يلزم منه محذور واذا ثبت ان ما لا جنس له لا فصل له يلزم منه انه لا تركيب عقلي الا من الجنس والفصل وذلك لان الاجزاء العقلية اي
المحمولة منحصرة فيهما وذلك لان الجزء العقلي ان كان تمام الجزء المشترك بين الماهية ونوع آخر يخالفها في الحقيقة هو الجنس لان النوع يصلح
ان يكون مقولا في جواب ما هو بحسب الشركة المحضة وان لم يكن تمام الجزء المشترك بين الماهية ونوع آخر يخالفها في الحقيقة فلا بد وان يكون
فصلا لها سواء اختص بها او لم يختص لانه ان اختص بها فظاهر انه يصلح للتمييز الذاتي لها عما يشاركها في الجنس ضرورة اشتراكها
مع الغير في الجنس لما عرفت انه لا يجوز تركب الماهية من امرين متساويين فاذا ثبت اختصاص احد الجزئين فلا بد من اشتراك الجزء
الآخر وكذا اذا لم يختص فلانه لا يكون تمام المشترك بين الماهية ونوع آخر يخالفها في الحقيقة لان التقدير بخلافه فيكون بعضا من



تمام المشترك ولا يكون مباينا له ولا اخص مطلقا ولا من وجه فكونه ظاهر بل اما اعم او مساويا وان كان مساويا فلا بد وان يميز تمام
المشترك عما يشاركه في جنسه لانه لا بد وان يكون لتمام المشترك جنس لما ذكرنا فيميز الماهية عما يشاركها في جنس تمام المشترك فلا يكون
فصلا لها وان كان اعم من تمام المشترك فلا بد وان يكون مساويا لتمام مشترك ما والا يلزم التركيب في امور غير متناهية وهو محال فيميز عما
يشاركه في الجنس فيميز الماهية عما يشاركها فيه فيكون فصلا لها فثبت انه لا تركيب عقلي الا من الجنس والفصل فان قيل لانه اذا لم يكن مساويا
لتمام مشترك فانما يلزم تركب الماهية من امور غير متناهية وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن عمومه باشتراكه بين تمام المشترك الاول والثاني وهو
ممنوع اجيب بانه لم يتحقق عمومه باشتراكه بين تمام المشترك الاول والثاني وذلك لان كلا من تمام المشترك الاول والثاني جزء للماهية الموصوفة
ولا يجوز ان يكونا في مرتبة واحدة لما عرفت فيكون احدهما اعم من الآخر مطلقا فلا يكفي في عمومه اشتراكه بينهما قال ويجب تناهيهما اقول
الجنس والفصل قد يتحدان في الماهية بان يكون لها جنس واحد وفصل واحد وقد يتعددان فيترتبان في العموم والخصوص كالناطق
والحيوان والحساس والجسم النامي والجسم فلا بد من تناهيهما والا يلزم التسلسل في العلل والمعلولات الى غير النهاية وهو محال قال وقد
يكون منهما عقلي وطبيعي ومنطقي كجنسهما اقول كل من الجنس والفصل قد يكون طبيعيا وقد يكون منطقيا وقد يكون عقليا مثلا الحيوان
جنس طبيعي ومفهوم الجنس جنس منطقي والمركب منهما عقلي والناطق فصل طبيعي ومفهوم الفصل فصل منطقي والمركب منهما عقلي كما ان
جنس الجنس والفصل قد يكون طبيعيا وهو مفهوم الكلي من حيث هو وقد يكون منطقيا وهو الكلية العارضة لمفهوم الكلي فان مفهوم الكلي
يعرض له انه كلي وقد يكون عقليا وهو المركب منهما وهذا هو المراد من قوله كجنسهما ويمكن ان يفهم منه ان كلا منهما طبيعي ومنطقي وعقلي كما ان
الكلي الذي هو جنس لهما ينقسم الى هذه الثلثة كما ذكرنا فيكون الطبيعة التي يعرض لها الكلي كالانسان مثلا كليا طبيعيا ومفهوم
الكلي كليا منطقيا والمركب منهما كليا عقليا والتفسير الاول اولى يعرف بالتامل قال ومنهما عوال وسوافل ومتوسطات ومن الجنس
ما هو مفرد وهو الذي لا جنس فوقه ولا تحته ومنها اضافيان وقد يجتمعان مع التقابل اقول الجنس كما يكون اعم الاجناس المترتبة وهو العالي
كالجوهر او اخص وهو السافل كالحيوان او اعم من بعض واخص من بعض وهو المتوسط كالجسم النامي او مباينا لها وهو المفرد
ولم يوجد له مثال والفصل قد يكون عاليا وهو اعم الفصول المترتبة وهو الفصل الذي قسم الجنس العالي اول انقسام كقابل الابعاد
المقسم للجوهر وقد يكون سافلا وهو اخصها وهو الفصل المقوم للنوع السافل كالناطق او اخص من بعض واعم من بعض وهو
الفصل المقوم للجنس المتوسط غير الذي هو مقسم للعالي اولا كالنامي والحساس وقد يكون مباينا للفصول المترتبة وهو الفصل
المفرد كالفصل المقوم للنوع الذي لا يكون له الا جنس واحد وفصل واحد ولم يتعرض المص للفصل المفرد للنوع الذي لا يكون له الا جنس
واحد بل اقتصر على ذكره في الجنس في الافراد وهو شاهد والفصل والجنس اضافيان لان كلا منهما لا بد وان يعتبر بالقياس الى شيء فان الجنس انما هو
بالقياس الى انواعه وكذا الفصل وقد يجتمع الجنس والفصل في شيء واحد لكن باعتبارين مع انه يكون بينهما تقابل لان الجنس مقول في جواب
ما هو والفصل ليس بمقول في جواب ما هو لكن اعتبار التقابل غير اعتبار اجتماعهما فان اجتماعهما في شيء واحد بالقياس الى شيئين وذلك
كالحساس الذي هو فصل بالنسبة الى الحيوان جنس بالنسبة الى السميع والبصير وتقابلهما انما يكون بالنسبة الى شيء واحد فان الجنس لشيء

يستحيل ان يكون فصلا له قال ولا يمكن اخذ الجنس بالنسبة الى الفصل اقول اى لا يمكن اخذ الجنس بالنسبة الى الفصل بان يكون الجنس جنسا بالنسبة
الى الفصل كما هو جنس بالنسبة الى النوع والا لكان مقوما للفصل فلا يكون الفصل محصلا ومعينا له بل الجنس محمول على الفصل على انه لازم
له لا على انه جزؤ لماهيته فلا يشارك الجنس في الماهية فيتميز عنه بذاته ويشارك النوع في انه جزؤ منه فيمتاز عنه بدخول طبيعة الجنس في ماهيته
النوع وعدم دخولها في ماهية الفصل واما حال الفصل بالنسبة الى ساير الاشيآء فانه ان شاركها في الماهية وجب ان ينفصل عنها بفصل
وان لم يشاركها في الماهية لم يجب ان ينفصل عنه بفصل ولو انسبنا الى ما يضافان اليه كان الجنس اعم والفصل مساويا اقول قد ذكر
ان كلا من الجنس والفصل انما يكون بالقياس الى شئ فاذا نسبنا الجنس والفصل الى ما يضافان اليه كان الجنس اعم مطلقا مما يضاف اليه لكونه
مشتركا بينه وبين غيره والفصل مساويا له لانه ذاتي عيني مما عداه ولا يكون اعم منه والا لم يفد التميز ولا اخص منه والا لم يكن ذاتيا له
قال التشخص من الامور الاعتبارية فاذا نظر اليه من حيث هو امر عقلي وجد مشاركا لغيره من المتشخصات فيه ولا يتسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار
اقول الماهية النوعية من حيث هي هي لا يمنع تصورها غيرها من وقوع الشركة فاذا لا بد في التشخص من زايد وهو التشخص فالتشخص وهو ما به يمنع
التصور وقوع الشركة زايد على الماهية وعلى الوجود ايضا لانه متاخر بالطبع عن الوجود فان الشئ ما لم يوجد ذهنا او خارجا لم يتشخص
من وقوع الشركة فالتشخص الخارجي يتوقف تشخصه على الوجود الخارجي والتشخص الذهني يتوقف تشخصه على الوجود الذهني وما يتاخر بالطبع
عن الشئ فهو زايد عليه وهو من الامور الاعتبارية اذ لو وجد في الخارج لكان متخصصا له ماهية نوعية فيكون تشخصا زايدا عليها ويلزم التسلسل
في الامور الموجودة معا المترتبة وهو محال لا يقال لا نم ان التعين لو كان موجودا في الخارج لكان له تعين زايد على ماهيته ولم لا يجوز ان يكون
نفس التعين عين ماهيته لانا نقول كلما هو موجود في الخارج فله ماهية نوعية تصورها غير مانع من الشركة ومن حيث هو موجود متشخص تصوره
مانع فيلزم ان يكون التشخص امرا زايدا على ماهيته النوعية والتشخص لو كان موجودا في الخارج يكون حاله هذه الحال فيكون تشخصه ايضا
زايدا على ماهيته النوعية فيلزم التسلسل وهو محال فثبت ان التشخص من الامور الاعتبارية وهو من المعقولات الثانية لانه من العوارض
الذي يلحق المعقولات الاول في الذهن ولم يوجد في الخارج ما يطابقه قوله فاذا نظر اليه من حيث هو امر عقلي اشارة الى جواب دخل مقدر
توجيهه ان يقال لو كان التعين من الاعتبارات العقلية لكان له وجود في العقل فيكون متشخصا في العقل فيكون له تشخص آخر
ويلزم التسلسل وتقرير الجواب ان يقال التشخص من حيث هو متعلق بالمتعين اى من حيث انه تعين له لا يكون لشئ من المتشخصات
مشاركا فلا يكون له تشخص آخر بهذا الاعتبار فاذا نظر العقل اليه من حيث انه امر عقلي يكون له ماهية نوعية وجد مشاركا لغيره من المتشخصات
في الماهية وبهذا الاعتبار يكون متشخصا لا تشخصا ويكون له تشخص آخر ولا يتسلسل بل ينقطع بانقطاع اعتبار العقل والاستدلال
على وجوده في الخارج بوجوه آ انه جزؤ من المتشخص الموجود في الخارج وجزء الموجود موجود وفيه نظر لانه ان اريد بالمتشخص معروض التشخص
فلا نم ان التشخص جزؤ له وان اريد بالمتشخص المجموع مع التشخص فلا نم ان المتشخص بهذا المعنى موجود في الخارج ب لو كان التشخص عدميا لكان
عدما للاتشخص وحينئذ يلزم ان يكون وجوديا لان اللاتشخص عدمي وعدم العدمي وجودي او عدم تشخص آخر فيكون امرا مما وجوديا والآخر
مماثل له فيكونان وجوديين او عدما لعينه وهو باطل والا يلزم من وجوده نفي التعين ولم يتحقق غيره يلزم من وجوده نفي التعين وفيه

وفيه نظر اما اولا فلان العدمي المشترك بين افراده في التعينات لا على المتعينات ولا يكون لكل تعين تعين خاص حتى يلزم التسلسل واما ثانيا فلان انتفاء الخاص لا يستلزم انتفاء العام
لكان معروضا للعام وههنا معروض وراء واما ثالثا فلان انتفاء ... واما لم يستلزم انتفاء العام لكن بقاء العام غير مفيد لانه كلي لا يفيد التميز المراد بالتشخص واما رابعا فلانا ننقل الكلام الى ذكر التعين الآخر
ويعود الالزام فيه والانتقال الى غيره ابدا

وفيه نظر اما اولا فلا نم انه لو كان عدميا يكون عدما لشئ بل معدوما والمعدوم لا يكون عدما لشئ واما ثانيا فلا نم ان اللاتشخص عدمي
فان الشئ المعبر بالمعدوم لا يلزم ان يكون عدميا واعتبر بالامور العدمية وعلى التقدير ان يكون اللاتشخص عدميا لا يلزم ان يكون التشخص وجوديا
لان اللاامتناع عدمي والامتناع ايضا كذلك ولئن سلمنا ذلك ولكن لا نم انه اذا كان عدما لتعين آخر وهو ثبوتي يلزم ان يكون التعين المذكور
ايضا كذلك قوله لانه مماثل له قلنا لا نم فان اشتراك التعينات في مطلق التعين اشتراك الجزئيات في العارض فلا يلزم تماثل الجزئيات
ج انه لو كان عدميا لكان عدما للاطلاق او لما لا ينفك عنه عدمه عن عدم الاطلاق يلزم اشتراك جميع الافراد في ذلك العدم فلا امتياز لشئ منها
عن الآخر وان كان الثاني اى عدما لما ينفك عدمه عن عدم الاطلاق فقد ينفك احد العدمين عن الآخر فاما ان يوجد عدم الاطلاق بدون ذلك
العدم او بالعكس والاول يستلزم كون الشئ الواحد لا مطلقا ولا معينا والثاني يستلزم كون الشئ الواحد مطلقا ومعينا وفيه نظر اما اولا
فلما ذكرنا اولا في الاستدلال الثاني واما ثانيا فلانه ان اريد بالتعين التعين المشترك بين التعينات فنختار انه عدم للاطلاق
قوله يلزم اشتراك جميع الافراد فيه قلنا لا امتناع في ذلك قوله فلا امتياز لشئ منها عن الآخر قلنا لا نم وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن لكل فرد
تعين خاص معروض للتعين المطلق يمتاز ذلك الفرد عن غيره بذلك التعين الخاص وهو ممنوع وان اريد بالتعين التعين الخاص بالفرد
فنختار انه عبارة عن عدم امر لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق ويوجد عدم الاطلاق بدون ذلك العدم قوله يلزم ان يكون الشئ الواحد لا مطلقا
ولا معينا قلنا ان اردتم به انه يلزم ان يكون الشئ الواحد لا مطلقا ولا معينا بالتعين المشترك فهو ممنوع لانه لا يلزم من انتفاء الخاص انتفاء
العام وان اردتم به لا معينا بالتعين الخاص فمسلم ولا امتناع فيه لجواز ان يكون شئ لا مطلقا ولا معينا بالتعين الخاص ومعينا بتعين
آخر قال وامّا ما به التشخص فقد يكون نفس الماهية فلا تتكثر وقد يستند الى المادة المتشخصة بالاعراض الحالة فيها ولا تحصل التشخص بانضمام كلي عقلي
الى مثله والتميز مغاير للتشخص ويجوز امتياز كل من الشيئين بالآخر والتشخص فلا يعتبر مشاركة والكلي قد يكون اضافيا فيتميز والتشخص المندرج
تحت عام متميز اقول لما فرغ من بحث ماهية التشخص اراد ان يشير الى ما به التشخص فقال اما ما به التشخص ان كان الماهية لم يتكثر اى يلزم انحصار
نوعها في شخصها لانه لما اقتضت الماهية التشخص كان يمتنع ان يتحقق شئ آخر والا لامكن تخلف المعلول عن علته وان كان ما به التشخص غير الماهية
فلا بد من مادة يستند التشخص اليها وذلك لان المباين نسبته الى الكل سواء وغير المباين اما حال في التشخص او محل له والاول باطل لان المحل متأخر
عن الحال فلا يكون الحال سببا للتشخص فتعين الثاني فيستند التشخص الى المادة والمادة تتشخص بانضمام اعراض خاصة بها حالة فيها مثل الاين المعين
والكيف المعين والوضع المعين وربما يجوز تكثر اشخاص الماهية بسبب تكثر المادة قيل فيه نظر اذ جاز ان يكون السبب حالا في محل التشخص لا حالا فيه
والحال له وهذا النظر غير مضر بالمقصود لان الحال في المحل يحتاج الى المحل فيستند التشخص اليه لاستناده سببه اليه قيل لو كان تكثر اشخاص
الماهية بسبب تكثر محالها لكان تكثر الحال المتكثرة المتماثلة بسبب محال آخر ويلزم التسلسل اجيب بان الشئ الذي لا يقبل التكثر لذاته يحتاج
في تكثره الى شئ يقبل التكثر لذاته وهو المادة واما الذي يقبل التكثر لذاته اعني المادة فهو لا يحتاج في ان يتكثر الى قابل آخر بل انما يحتاج الى
فاعل يكثره فقط قيل والحق ان علة التشخص تحقق الماهية في الخارج لانا نعلم ضرورة ان الماهية لو تحققت في الخارج سواء هناك مادة او
اضافة او لا هذا ولا ذاك صارت شيئا مفردا مخصوصا لا يمكن فيه التعدد ولا الاشتراك لعدم ولا مانع للموجود سوى ذلك فعلم ان تحقق الماهية

وهذا كاف في تعيينها نوع عند التعين وتعدد الاشخاص انما يكون بتعدد الوجودات للماهية وفيه نظر لان الماهية المتحققة في الخارج لا تخلو ان تكون مادية او لا فان كان الكلي فلا يحتاج في تشخصها الى مادة وان كان الاول فلم يتحقق الا بالمادة فيكون للمادة دخل في تشخصها وهو المطلوب ولا يحصل تشخص بانضمام كلي عقلي الى كلي آخر لان انضمام الكلي الى الكلي لا يقتضي ان يصير بحيث يمنع نفسه من الاشتراك فيه لان المضموم والمضموم اليه والانضمام كلها كليات نعم قد يجوز ان يعرض الانضمام امر لا يصدق في الخارج الا على متشخص واحد وبتحققه في تشخص خارجي لكن يكون لذلك لو ذهنيته لان كل كلي يمكن للعقل ان يفرض لها اشخاصا متناهية والتقييد لا يقتضي ان يصير بحيث لا يمكن للعقل ان يفرض له اشخاصا غير متناهية سوى المخرج بالقيد والتمييز يغاير التشخص لان التشخص للشيء انما هو في نفسه والتمييز انما يكون بالقياس الى المشارك ويجوز امتياز كل من الشيئين بذات الآخر ولا يلزم منه دور اذا امتياز كل منهما بذات الآخر فلا يتوقف الامتياز على الامتياز ولا الذات على الذات وذلك مثل بنوة الابن الموقوفة على ذات الاب وابوة الاب الموقوفة على ذات الابن فلا دور والتمييز اعم من التشخص بوجه لان التمييز متحقق بدون التشخص في الماهية النوعية المعقومة بالفصل فانها من حيث هي انما تميزت بالفصل ولا يكون لها تشخص والتشخص متحقق بدون التمييز في التشخص الذي لا مشارك له في حقيقته اصلا كالواجب لو تشخص الفاعل بعين عروض الوجود المطلق لحقيقة المتشخص وكلاهما متحققان بمعاني التشخص الذي يشارك غيره في ماهيته قال والتشخص يغاير الوحدة وهي تغاير الوجود لصدقها على الكثير من حيث هو كثير بخلاف الوحدة وتساوقه ولا يمكن تعريفها الا باعتبار اللفظ وكذا الكثرة عند العقل والخيال يستويان لكون كل منهما اعرف بالانقسام اقول التشخص يغاير الوحدة فان الكلي من حيث هو كلي واحد وليس بمتشخص والوحدة تغاير الوجود لذاتها لانها لو كانت عينه لكان مفهوم الواحد من حيث هو واحد مفهوم الموجود من حيث هو موجود وليس كذلك فان الكثير من حيث هو كثير موجود وليس بواحد من حيث هو كثير وان كان يعرض لها الواحد ايضا ايقال للكثرة انها كثرة واحدة ولكن لا من حيث هي كثرة لكن الوحدة والوجود متساوقان فان كل موجود باعتبار يكون واحدا باعتبار وكل شيء له وجود واحد فلذلك ظن ان المفهوم منهما واحد وهما واحد بالموضوع اذ كل ما يوصف باحدهما يوصف به ولا يمكن تعريف الوحدة بحسب الحقيقة لانها بديهية التصور اذ كل واحد يعرف انه شيئا واحدا انسان او فرس او غير ذلك من غير افتقار الى اكتساب والتعريف الذي ذكروه لها بحسب اللفظ لا بحسب الحقيقة فلا يلزم دور وذلك لانا اذا قلنا ان الواحد لا ينقسم فقد قلنا ان الواحد هو الذي لا يتكثر ضرورة فاخذنا الكثرة في تعريف الوحدة والكثرة لا يمكن تعريفها الا بالوحدة لان الوحدة مبدأ الكثرة ومنها وجودها وماهيتها ولهذا اي تعريف يعرف الكثرة به يستعمل فيه الوحدة مثل الكثرة هي المجتمعة من الوحدات والكثير ما يعد بالواحد وغير ذلك والوحدة والكثرة يستويان عند العقل والخيال في ان كلا منهما اعرف عند احدهما دون الآخر وهو المراد من قوله بالانقسام وذلك لان الوحدة اعرف عند العقل من الكثرة لانها مبدأ الكثرة والعقل يدرك المبدأ اولا والكثرة اعرف عند الخيال لان الخيال يدرك الكثرة اولا ثم ينتزع العقل منها امرا واحدا فيكون تعريف الكثرة بالوحدة تعريفا عقليا بان يأخذ الوحدة متصورة بذاتها ويكون تعريف الوحدة بالكثرة تنبيهيا فانا اذا قلنا الوحدة هي الشيء الذي ليس فيه كثرة كان معناه ان هذه اللفظة للشيء المعقول عندنا بديهيا الذي يقابل هذه الاجزاء وليس هي قال وليست الوحدة امرا عينيا بل هي من ثواني المعقولات وكذا الكثرة وتقابلهما لاضافة العلية والمعلولية



والمعلولية والمكيالية والمكيلية لا التقابل الجوهري بينهما اقول الوحدة ليست من الموجودات العينية والا لكانت شيئا واحدا من الاشياء فلها وحدة ولوحدتها وحدة ويلزم التسلسل في الامور الموجودة المترتبة بل هي من الاعتبارات العقلية يعقلها العقل عند اعتبار عدم الانقسام واذا اعتبر شيء من حيث كونها موضوعة لوحدة اخرى لزمت وحدة اخرى وح يكون الوحدة واحدة بهذا الاعتبار لا يقال لو كان للوحدة وحدة يلزم ان يكون الوحدة بان اثنتين لانا نقول انما يلزم ان يكونا اثنين لو كانتا في مرتبة واحدة وليس كذلك لان الاولى معقول من الموضوع والثانية معقول من المعقول من الموضوع والوحدة من المعقولات الثانية لانها من العوارض التي تلحق المعقولات الاولى وكذا الكثرة يكون اعتبارية ومن المعقولات الثانية لانها تكون حاصلة من الوحدات التي هي اعتبارية وتقابل الوحدة والكثرة بسبب اضافة العلية والمعلولية والمكيالية والمكيلية فان العلة الوحدة علة مقومة للكثرة ومكيال لها والكثرة معلولة للوحدة متقومة بها ومكيلة بها والعلة من حيث هي علة مقابلة للمعلول مضافة اليه وكذا المعلول بالقياس الى العلة والمكيال ايضا مقابل للمكيل مضاف اليه وكذا المكيل بالقياس الى المكيال فان تعقل الوحدة من حيث هي علة ومكيال للكثرة مضاف الى تعقل الكثرة من حيث هي معلولة ومكيلة بالنسبة الى الوحدة والعلية والمعلولية والمكيالية والمكيلية خارجة عن حقيقة الوحدة والكثرة عارضة لهما فالتقابل بينهما باعتبار هذه العوارض لا التقابل الجوهري بينهما فان حقيقتهما غير متقابلة باحد اصناف التقابل الاربعة اعني التضاد والتضايف وتقابل العدم والملكة وتقابل السلب والايجاب اما التضاد فلان كل واحد من المتضادين لا بد وان يكون موضوعه بعينه موضوع الآخر وموضوع الوحدة غير موضوع الكثرة وايضا الوحدة مقومة للكثرة ولا شيء من الاضداد بمقوم لضده بل يبطله وينفيه قال فيصل الوحدة ايضا بنفي الكثرة فان الضد يبطل الضد عن موضوعه والوحدة ايضا من شانها ان تبطل الكثرة عن موضوعها بان تحل الموضوع الذي للكثرة والوحدة المقومة للكثرة غير الوحدة العارضة لموضوعها فان موضوع الوحدة المقومة غير موضوع الكثرة اجيب بان الوحدة العارضة غير مبطلة للكثرة بالذات بل انما تبطل الكثرة ببطلان وحداتها ولا يبطل الكثرة لذات الوحدة بطلانا اوليا بل يعرض لوحداتها بطلان ثم يعرض لها ان تبطل لبطلان وحداتها فالوحدة اذا ابطلت الكثرة فليست بالقصد الاول تبطلها بل تبطل اولا الوحدات التي للكثرة والضد هو الذي يبطل الضد بالذات وبالقصد الاول وايضا الوحدة الطارئة غير عارضة لمحل الكثرة لان محل الكثرة هو السطوح ومحل الكثرة بسبب فلا يكون محلا للوحدة الطارئة بل محلها السطح الحاصل بعد زوال السطوح التي هي محل الكثرة فلا تكون الوحدة الطارئة ضدا للكثرة لا بتمامها ولا التضايف فلانه ليس بين ذات الوحدة وذات الكثرة تقابل المضاف لان الكثرة لا يعقل ماهيتها بالقياس الى الوحدة وان كان تعقلها هيئتها بسبب الوحدة فانه فرق بين ان يعقل الشيء بالقياس الى غيره وبين ان يعقل به والمعتبر في التضايف هو الاول وايضا الوحدة غير معقولة بالقياس الى الكثرة فلا يكون بينهما تضايف ولا تقابل العدم والملكة فلان الوحدة موجودة في الكثرة مقومة لها والملكة لا تكون موجودة في العدم حتى يكون العدم يتالف من ملكات تجتمع فلا يكون الوحدة ملكة للكثرة وكذا لا تكون الملكة هي الكثرة لان الملكة لا تتركب من اعدامها فلا يكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة ولا تقابل الايجاب والسلب فلان احد النقيضين لا يكون مقوما للآخر قال وقد يعرضها ما قد يكون واحدا فلا جهتان بالفروع فجهة الوحدة الا لم تقوم جهة الكثرة ولم تعرض لها فالوحدة عرضية وان عرضت كانت موضوعا

او بمحمولات عارضة لموضوع او بالعكس وان قومت فوحدة جنسية او نوعية او فصلية وقد تتغاير لموضوع مجرد علم الانقسام لا غير
وحدة بقول مطلق والا النقطة ان كان له مفهوم زائد ذو وضع او مفارق ان لم يكن ذو وضع هذا القائل يقبل القسمة والا فهو مقدار
او جسم بسيط او مركب وبعضها اولى من بعض بالوحدة والهوهوية هذا النحو والوحدة في الوصف العرضي والذاتي يتغاير اسماؤها
بتغاير المضاف اليه اقول يعرض الوحدة قد يكون مغاير الموضوع الوحدة بالذات وقد يكون معروضها واحدا فلا بد ان يكون له جهتان جهة
الوحدة وجهة الكثرة ولا بد من تغايرهما لامتناع ان يكون الشيء الواحد من جهة واحدة واحدا وكثيرا معا فجهة الوحدة اما ان تكون مقومة
لجهة الكثرة او عارضة لها او لا هذا ولا ذاك فان كان الثالث فالوحدة عرضية كما يقال نسبة النفس الى البدن كنسبة الملك الى المدينة
فان جهة اتحاد النسبتين كون كل من النفس والملك مدبرا والتدبير غير عارض للنسبتين ولا مقوم لهما بل عارض للنفس والملك
والنسبة متعلقة بهما فيلزم ان يكون التدبير يتعلق بالنسبتين ولا يكون التدبير مقوما ولا عارضا لهما وان كان الثاني وهو ان تكون
جهة الوحدة عارضة لجهة الكثرة فاما ان يكون هناك محمولات عارضة لموضوع واحد او بالعكس اي موضوعات معروضة لمحمول
واحد والاول كالكاتب والضاحك العارضين للانسان المعروض لهما فانهما اشتركا في ان كلا منهما محمول على الانسان والمحمول المتحد
بكونهما عارضين لهما خارجة عن حقيقتهما والتقرير على هذا الوجه احسن من ان يجعل جهة الاتحاد بين الكاتب والضاحك هو الانسان فان الانسان
لا يقال له انه عارض للكاتب والضاحك الا على سبيل التجوز والثاني كالقطن والثلج الموضوعين للابيض فانه يعرض لكل منهما انه موضوع
للابيض والموضوعية المتحدة بينهما عارضة لهما خارجة عن حقيقتهما ويمكن ان يجعل في هذا المثال جهة الاتحاد الابيض العارض
للقطن والثلج ولفظة موضوعات زائدة وقعت سهوا من الناسخين وان كان الاول وهو ان تكون جهة الوحدة مقومة لجهة الكثرة فاما
ان تكون جهة الوحدة مقولة في جواب ما هو بالنسبة الى الكثرة او مقولة في جواب اي شيء هو فان كانت مقولة في جواب ما هو فان اختلف الكثرة بالذاتيات فالوحدة جنسية كوحدة الانسان والفرس في الحيوان وان لم تختلف فالوحدة نوعية كوحدة زيد وعمرو في الانسان وان
كانت مقولة في جواب اي شيء هو فالوحدة فصلية كوحدة افراد النوع في فصله ان كان له فصل كوحدة زيد وعمرو في الناطق فالوحدة
الفصلية مستلزمة للوحدة النوعية والجنسية من غير عكس هذا اذا كان الواحد معروض الوحدة والكثرة واما اذا كانا متغايرين موضوعا فحينئذ
كما ان يكون موضوع الوحدة موضوعا مجردا علم الانقسام لا غير اي يكون ذلك الموضوع هو انه شيء غير منقسم وليس له مفهوم غير ذلك
فهو الوحدة وقوله وحدة بقول مطلق اي وحدة يعبر عنها بقول مطلق من غير ان يقال وحدة النقطة او المفارق او غير ذلك والا النقطة
اي وان كان لموضوع الوحدة له مفهوم زائد على مجرد علم الانقسام فهو نقطة ان كان ذا وضع ومفارق ان لم يكن ذا وضع كالنفس والعقل
هذا القائل يقبل موضوع الوحدة القسمة وان قبلها فاما ان يقبل القسمة لذاتها اولا والاول هو المقدار والثاني الجسم وان تشابهت اجزاؤه
فهو البسيط والا فهو المركب وقد يقسم ما يقبل القسمة لذاته باعتبار آخر وهو ان القابل للقسمة ان لم ينقسم بالفعل فهو واحد
بالاتصال وان انقسم بالفعل فان لم تكن اجزاؤه متمايزة بالشخص فهو المركب الحقيقي والا فهو الواحد بالاجتماع ووحدته كالطبيعية كالبدن
الواحد او صناعية كالبيت الواحد او وضعية كالدرهم الواحد وبعض هذه الاقسام اولى بالوحدة من بعض فان الواحد من كل وجه



وجه وهو الواحد الحقيقي الذي لا يشتمل بوجه من الوجوه لا بحسب الاجزاء الكمية ولا بحسب الاجزاء الحدية ولا بحسب الجزئيات اولى من الواحد
الذي هو واحد من وجه كثير من وجه آخر والواحد بالشخص اولى بالوحدة من الواحد بالنوع الذي هو اولى من الواحد بالجنس وانه هو
على هذا النحو اعني نحو الوحدة وذلك لان الهوهو ان يكون للشيئين وحدة من وجه وكما يقال جهة الوحدة اما مقومة او عارضة لجهة الكثرة
فهو هو في جميع اقسام الوحدة متحقق في اقسام هو هو لكن ينبغي ان يعتبر في هو هو الكثرة فانه لا يتصور بدون اثنينية فلا يتصور
في الشخص الواحد من حيث هو شخص واحد بخلاف الوحدة فانه يتصور في الشخص الواحد من حيث هو شخص واحد والوحدة في الوصف
العرضي والذاتي يتغاير اسماؤها بتغاير المضاف اليه فان الاتحاد في الجنس يسمى مجانسة وفي النوع مماثلة وفي الخاصة مشاكلة
وفي الكيف مشابهة وفي الكم مساواة وفي الاطراف مطابقة وفي الاضافة مناسبة وفي وضع الاجزاء موازنة قال والاتحاد
فانه هو يستدعي جهتي تغاير واتحاد كما سلف اقول الاتحاد مفهومه الحقيقي هو انه كان شيء واحد هو بعينه صار شيئا آخر وقد يطلق
بالمجاز على صيرورة شيء شيئا آخر بطريق الاستحالة وهو ان يزول عن ذلك الشيء الصائر شيء ما وينضاف اليه شيء آخر كما يقال صار الهواء
ماء والاسود ابيض او بطريق التركيب وهو ان ينضاف شيء آخر الى الشيء الصائر فيتركب المصير اياه عنهما كما يقال صار التراب طينا والخشب
سريرا والاتحاد بهذين المعنيين جائز بل واقع والاتحاد الذي هو محال هو الاتحاد بالمعنى الاول المفهوم بطريق الحقيقة والاتحاد بهذا
المعنى غير معقول والقول به قول شعري لانه تخيل بسبب تخيله يظن ظنا يعد من عوام المتالهة والمتصوفة حقا والذي يدل على استحالة
ان الاتحاد بهذا المعنى يقتضي امرين احدهما كان قبل الاتحاد والآخر حصل بعده فالاول هو الصائر هذا والثاني هو المصير اياه فالاول فبعد الاتحاد
ان كان الامران موجودين معا فهما اثنان متميزان وهذا ينافي الاتحاد وان كانا معدومين فليسا متحدين لان المعدوم لا يتحد بالمعدوم
ولا نزع لا يكون اتحاد ابل اعداما لهما وان كان احدهما معدوما والآخر موجودا فان كان المعدوم هو الثاني والموجود هو الاول لم
يتحقق الاتحاد اصلا وان كان المعدوم هو الاول والموجود هو الثاني فقد بطل كون الاول بالعرض ثانيا ومصيره اياه اي فقد بطل
ما فرضنا من ان الاول صار ثانيا لانه على تقدير عدم الاول لم يصر الاول بعينه الثاني قيل لقائل ان يقول لانم انهما لو كانا موجودين
لما بقي الاتحاد وانما يكون كذلك ان لو كانا موجودين بوجودين وتعينين لم لا يجوز ان يكونا موجودين بوجود واحد وتعين واحد
كما في الجنس والفصل اجيب بان الوجود الواحد الذي صار موجودين به اما ان يكون احد الوجودين الاولين او وجودا ثالثا فان
كان الاول يلزم انعدام احدهما بالضرورة ويلزم المحذور الذي ذكرنا وان كان الثاني فلا بد ان لا يكون كل من الوجودين الاولين باقيا اولا
والاول يوجب ان يكون الشيء الواحد موجودا بوجودين متغايرين وهو محال بالضرورة والثاني يوجب انعدام احدهما وكون الوجود
الشيء الواحد موجودا بوجودين ولا انعدامهما معا وحدوث شيء ثالث وكلاهما محال ولا يمكن ان يتحد الوجودان والا يلزم ان لا يكون
الوجود موجودا وهو محال هو يستدعي جهتي تغاير واتحاد لانه لو لم يكن جهة الاتحاد امتنع هو هو وان لم يكن فيه جهة التغاير يلزم
اتحاد الاثنين وهو محال قال والوحدة مبدأ العدد المتقوم بها لا غير واذا اضيف اليها مثلها حصلت الاثنينية وهي نوع من
العدد ثم تحصل انواع لا تتناهى بتزايد واحد واحد مختلفة الحقيقة هي انواع العدد اقول الوحدة ليست بعدد لان العدد هو الكم

المنفصل فلابد فيه من الانفصال والوحدة لا انفصال فيها فلا يكون عددا بل هي مبداء للعدد لان العدد متقوم بها لا بغيرها فان الستة مثلا متقومة بالوحدة ست مرات لا بالثلثة ثلث مرات فان تقومها بهما ليس اولى من تقومها باربعة واثنين ولا من تقومها بخمسة وواحد فح لابد ان يتقوم بكل منها ويتوجه ان واحدا منها كان في تقومها ومن المحال ان يتقوم الشئ باشياء كل منها كاف في تقومه او ببعض منها دون بعض فيلزم الترجيح بلا مرجح وبتوجه فيلزم ان يكون تقومها بالوحدات التي قبلها ذلك النوع من العدد ويكون كل واحد من تلك الوحدات مبداء لها وجزءا من ماهيتها والاعداد الباقية التي يمكن اعتبارها في العدد مثل الثلثة والثلثة في الستة وكذا الاربعة والاثنان فيها خواص لازمة لها ويجوز ان يكون لحقيقة واحدة لوازم متكثرة ولذا اضيف الى الوحدة ومن مثلها حصلت الاثنينية والاثنان نوع من العدد لانه كم منفصل وما يقال ان الوحدة التي هي الفرد الاول ليس عددا فكذا الاثنان الذي هو الزوج الاول ليس عددا وان العدد مؤلف من الآحاد والآحاد اقلها ثلثة والاثنان ليس بعدد فمردود فان الوحدة غير عدد لا لانه فرد اول بل لانه لا انفصال فيه الى وحدات فلا يلزم ان يكون الاثنان الذي هو الزوج الاول ليس عددا لان فيه انفصال وللاحاد اقلها ثلثة عند النحويين واما القوم فانهم يعنون بالاحاد ما فوق الواحد والثلثة تحصل من ضم واحد الى اثنين ثم تحصل انواع لا تتناهى بتزايد واحد واحد فان كل نوع لما زيد عليه واحد تحصل نوع آخر والتزايد لا ينتهي الى حد لا يزاد عليه ولا ينتهي الانواع الى نوع لا يكون فوقه نوع آخر وهذه الانواع مختلفة الحقايق فان لكل منها لوازم لا يكون لغيرها كالاولية والمنطقية والاصمية والتركيب واختلاف اللوازم دال ايضا اختلاف ملزوماتها بالحقايق اذ لا يمكن استنادها الى المشترك بل الى امر مختص مقوم للملزوم والآلتعدد الكلام فيه وتسلسل فلكل واحد من الحقايق اعتباران احدهما عام بالنسبة الى كل نوع من الانواع وسواه فهما عدد والآخر خاص به وبكون خصوصية تلك الكثرة التي هي صورته النوعية التي هي بها هي فتكون تلك الحقايق انواعا اضافية بالنسبة الى العدد قال وكل واحد منها امر اعتباري تحكم به العقل على الحقائق لما انضم بعضها الى بعض في العقل انضماما مخصوصا اقول كل واحد من انواع العدد امر اعتباري لا تحقق له في الاعيان تحكم العقل بذلك النوع من العدد على الحقايق التي هي انواع الموجودات كالانسان والفرس والبقر وغيرها او اشخاصها كافراد الانسان وافراد الفرس وغيرهما واغاثم تحكم العقل بذلك النوع من العدد عند انضمام بعض تلك الحقايق الى بعض في العقل انضماما بحسب ذلك النوع من العدد مثلا لما انضم واحد الى واحد تحكم العقل بالاثنين عليهما واذا انضم اليهما واحد آخر تحكم العقل بالثلثة عليها واذا انضم واحد آخر اليها تحكم بالاربعة عليها وهكذا وهذه الانواع غير متحققة في الاعيان وذلك لان الاربعة مثلا لو كانت موجودة في الخارج لا يكون جوهرا لانه لا يمكن قيامها بنفسها بل يكون عارضة لغيرها قائمة به فيكون عرضا قائما بموضوعها الا يكون الاربعة بتمامها قائمة بكل شخص من اشخاص الانسان مثلا وموجه والا يلزم ان يكون شخص واحد اشخاصا اربعة او في كل واحد من الاشخاص شئ من الاربعة وليس في الاربعة الا الوحدات فيكون في كل شخص وحدة فلم يوجد نوع واحد في الخارج فتحصل بنفسه هو الاربعة او لم يكن الاربعة بتمامها ولا شئ منها قائما بكل شخص فيلزم ان لا يكون الاربعة موجودة متحققة في الخارج واذا جمع العقل واحدا كان في المشرق الى واحد في المغرب تحكم بالاثنين عليهما فلو كان الاثنان من الموجودات الخارجية كيف يتصور عروضها لهما في الخارج قال والوحدة

والوحدة قد يعرض لذاتها ولمقابلها وينقطع بانقطاع الاعتبار وقد يعرض لها شركة فتخصص بالمشهوري وكذا المقابل اقول الوحدة قد يعرض لذاتها وذلك لان ذاتها من الامور الاعتبارية والامر الاعتباري له تحقق في العقل فيعرض لوحدة في العقل وكذا الوحدة يعرض لمقابلها وهو الكثرة لانه يقال عشرة واحدة واربعة واحدة ولان الكثرة ايضا متحققة في العقل فيعرض لها وحدة وعروض الوحدة لذاتها ولمقابلها لا يستلزم التسلسل فيها بل ينقطع باعتبار انقطاع العقل كساير الاعتبارات والوحدة قد يعرض لها شركة فان وحدة زيد تشارك وحدة عمرو في مطلق الوحدة ويتميز احدهما عن الاخرى باضافتها الى ما يضاف اليه فان وحدة زيد متميزة عن وحدة عمرو باضافتها الى زيد فيختص الوحدة بالمضاف المشهوري فان الوحدة المقيدة بمعروضها هي المضاف المشهوري من الوحدات وكذا يعرض لمقابل الوحدة اي الكثرة شركة فان العشرة العارضة لآحاد الانسان مشاركة للعشرة العارضة لاحاد الفرس في مطلق العشرة ومتميزة عنها باضافتها الى معروضاتها فيتخصص كل منهما بالمضاف المشهوري فان العشرة المقيدة بمعروضها الذي هو آحاد الرجال مضاف مشهوري قال ويضاف الى معروضها باعتبارين والى مقابلها بثالث وكذا المقابل اقول الوحدة وحدة لمعروضها وعرض حال فيه ومقابل للكثرة فيعرض لها اضافات ثلث اثنتان بالقياس الى معروضها واحدة منها باعتبار انها وحدة له وثانيهما باعتبار حلولها فيه والاضافة الثالثة بالقياس الى الكثرة وهي انها مقابلة للكثرة وكذا المقابل اي الكثرة يعرض لها هذه الاضافات الثلث فانها كثرة لمعروضها وعرض حال فيه ومقابل للوحدة فالاضافة الاولى والثانية باعتبار معروضها والثالثة باعتبار مقابلها قال ويعرض لها ما لا يستحيل عروضه لها من التقابل المتنوع الى انواعه الاربعة اعني السلب والايجاب وهو راجع الى القول والعقد والعدم والملكة وهو قول قد يعرض ما خوذا باعتبار خصوصية ما والتضاد وهما وجوديان ويتعاكسان سوء فهمها الخاص والمشهوري والتضايف اقول الكثرة قد يعرض لها ما لا يمتنع عروضه للوحدة وهو التقابل فانه يمتنع ان يعرض للوحدة لانه نسبة تقتضي الاثنينية فيمتنع عروضها للوحدة ولا يمتنع عروضها للكثرة والتقابل امتناع اجتماع شيئين في موضوع واحد في زمان واحد من جهة واحدة وقد اعتبر وحدة الموضوع والزمان ليندرج فيه تقابل التضاد فانه لا يمتنع اجتماع الضدين في موضعين ولا في موضوع واحد بحسب زمانين واعتبر وحدة الجهة ليندرج فيه تقابل المتضايفين فانه يمكن عروضهما لشخص واحد في زمان واحد لكن من جهتين لا من جهة واحدة كالابوة والبنوة فانهما قد يعرضان لشخص واحد لكن من جهتين والتقابل متنوع الى الانواع الاربعة تقابل الايجاب والسلب وتقابل العدم والملكة وتقابل الضدين وتقابل المتضايفين وذلك لان المتقابلين اما ان يكونا وجوديين بان لا يكون واحد منهما عدميا او لا فان كانا وجوديين فاما ان يكون تعقل كل منهما بالقياس الى الآخر اولا والاول هو تقابل المتضايفين كالابوة والبنوة والثاني هو تقابل الضدين كالحرارة والبرودة او يكون احدهما وجوديا والآخر عدميا بان يكون عدما لامر ما ومن شانه الوجودي او لا يعتبر فان اعتبر فهو تقابل العدم والملكة ويسمى الملكة بالقنية ايضا كالعمى والبصر وان لم يعتبر فهو تقابل الايجاب والسلب وتقابل الايجاب والسلب راجع الى القول والعقد اي يكون المتقابلان فيهما اما في القول كقولنا زيد انسان زيد ليس بانسان او العقد والتصور لمعناه ولا تحقق لواحد

حينئذ السواد السواد لذاته ضد البياض ومن حيث انه ضد البياض مضاف فيكون عروض
التضاد لذات السواد والبياض وعروض التضايف لهما باعتبار الضد المحمول على كل منهما او للمجموع اى الذات
المقيدة بالضدية ٣م

من المتقابلين فى تقابل الايجاب والسلب فى الخارج فانه ليس فى الخارج شئ هو ايجاب او سلب بل هما من العقود العقلية الواردة على ما فى العقل
من النسبة الثبوتية او القول الدال عليها وتقابل العدم والملكة هو تقابل الايجاب والسلب ما خوذا مع اعتبار خصوصية وهو ان تكون السلب
لس سلبا للايجاب مطلقا بل سلبا للايجاب عن محل من شانه الايجاب كالعمى والبصر وتقابل الضدين قد يكون مشهوريا وهو ان يكون كلا امرين
الوجوديان لا يعقل ماهية كل منهما بالقياس الى الاخر اعم من ان تكون بينهما تعاقب او يكون بينهما غاية الخلاف وقد يكون حقيقيا وهو
المشروط بان تكون بينهما تعاقب ويكون بينهما غاية الخلاف وتقابل التضاد المشهوري اعم من تقابل التضاد الحقيقي مطلقا وتقابل العدم
والملكة ايضا قد يكون مشهوريا وهو ان يشترط فيه موضوع قابل للوجودى بحسب وقت يمكن حصوله فيه كعدم اللحية فى وقت من شان الشخص
اللحية فيه وقد يكون حقيقيا وهو ان يعتبر موضوع مستعد للوجودى بحسب شخصه او نوعه او جنسه وتقابل العدم والملكة الحقيقى اعم من
تقابل العدم والملكة المشهوري مطلقا قوله ويتعاكس هو وما قبله فى الحقيقى والمشهوري اى ويتعاكس تقابل الضدين وما قبله
اى تقابل العدم والملكة فى التحقق اى الحقيقى والتضاد اخص من المشهوري منه والحقيقى من تقابل العدم والملكة اعم من المشهوري منه
على عكس تقابل التضاد **فان قيل** الايجاب والسلب كما يكونان بين قضيتين يكونان بين مفردين كالفرس واللافرس فكيف يكون تقابل
الايجاب والسلب راجعا الى القول او العقد **اجيب** بانه ما لم يعتبر صدق الفرس واللافرس على موضوع واحد لم يتصور التقابل بينهما
فيكون هذا ايضا راجعا الى القول او العقد **فان قيل** لا نم انحصار التقابل فى الانواع الاربعة التى ذكرتم لجواز ان يكون التقابل
بين عدمين **اجيب** بان العدمين لا تقابل بينهما اذ العدم المطلق لا يقابل العدم المطلق لامتناع كون الشئ مقابلا لنفسه ولا العدم
المضاف لكونه مجتمعا معه والعدم المضاف لا يقابل العدم المضاف لصدقهما على كل موجود غيرهما من الموجودين اللذين هما عدماهما
**فان قيل** التقابل بين العدمين واقع كتقابل العمى واللاعمى فانه لا يجوز اجتماعهما فى محل واحد **اجيب** بان اللاعمى الذى هو سلب
العمى انما يكون لما انتفاء العمى بانتفاء اللاعمى لما بانتفاء عدم البصر او بعدم قابلية الموضوع فان كان الاول يكون سلب عدم البصر
بعينه البصر فيكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة ولا اعتبار بحرف السلب فى اللاعمى وان كان الثانى يكون اللاعمى عبارة عن سلب
قابلية المحل فيكون التقابل بينهما تقابل الايجاب والسلب فلم يتحقق تقابل بين العدمين **قيل** ان الحكماء اشترطوا فى الضدين
ان يكون بينهما غاية الخلاف وان يتعاقبا على موضوع واحد فلا يكون تقابل الوجوديين منحصرا فى القسمين لان تقابل مثل السواد
والصفرة والانسان والفرس ليتعاقب خارج عنهما مع صدق التعريف عليه **اجيب** بانهم اشترطوا فى التضاد الحقيقى ذلك واما فى
التضاد المشهوري فلا والغرض انما الحصر بالنسبة الى التضاد المشهوري والانسان والفرس وان كانا متباينين لكن
غير متقابلين لان المتقابلين لابد وان يكون كل منهما فى موضوع وهو المحل المستغنى عن الحال والانسان والفرس لا يكونان فى
موضوع فلا يكونان متقابلين **وقيل** ان اشتراط القسم الى ان يكون العدمى عدم الوجودى فقد يوجد تقابل غير تقابل
العدم والملكة وغير تقابل الايجاب والسلب كتقابل الملزوم مع عدم اللازم وان لم يشترطوا يكون هذا التقابل والسلب
والايجاب اذ لم يشترط موضوع قابل مع انه ليس كذلك لجواز ارتفاعهما على انهم صرحوا بان العدمى فى هذين القسمين يجب ان يكون

٣٥

ان يكون عدم الوجودى **اجيب** بان التقابل يعتبر بالنسبة الى موضوع واحد وعدم اللازم وجود الملزوم لم يتصور توارد هما
على موضوع واحد لان موضوع عدم اللازم مباين لموضوع الملزوم فيكونان من قبيل المتباينين لا من قبيل المتقابلين **قال**
**ويندرج تحته بالجنس باعتبار عارض مقول فيها بالتشكيك واشدها فيه السلب اقول** اى يندرج تحت التضايف الجنس اى التقابل
باعتبار عارض اعلم ان التقابل جنس لهذه الاربعة نظرا الى ذاته فان التقابل يصدق على هذه الاربعة صدق المقول على ما هو
ما هو بحسب الشركة والتقابل من حيث عرض له تقابل التضايف يندرج تحت التضايف ولا يمتنع ان يكون الشئ باعتبار ذاته
اعم مطلقا من شئ آخر وباعتبار عارض اخص منه مطلقا كالجسم فانه اعم مطلقا من المحمول وباعتبار انه كان اخص منه مطلقا
وكذلك السواد نظرا الى ذاته ضد للبياض ومن حيث انه ضد له مضاف اليه فيكون عروض التضاد لذاتيهما وعروض التضايف
لحقوق لهما اعنى ضد المحمول على كل منهما او للمجموع المعتبر وهو الذات المقيد بقيد انه ضد ومقول التقابل على هذه الانواع الاربعة
بالتشكيك فان بعضها اقوى من بعض فى التقابل واشد الانواع فى التقابل تقابل السلب والايجاب ولا يخرج شئ من انواع التقابل
عن تقابل الايجاب والسلب الا يرى ان الامر الذى يصدق عليه انه ليس بخير فيه عقدان عقد انه ليس بخير وعقد انه شر وعقد
انه شر ليس بخير لا ينافيه عقد انه شر اذ يصدقان على ذات واحدة ولا عقد انه ليس بشر اذ يصدقان ايضا على امر واحد
فالمنافى لعقد انه ليس بخير هو عقد انه خير والمنافاة تتحقق من الجانبين فعقد انه خير لا ينافيه الا عقد انه ليس بخير ولا
ينافيه عقد انه شر واذا انحصر المنافى لعقد انه خير فى عقد انه ليس بخير كان التقابل بين السلب والايجاب اقوى من التقابل
بين الضدين وايضا للخير عقدان عقد انه خير وعقد انه ليس بشر والاول ذاتى للخير والثانى عرضى لانه خارج عن حقيقة الخير
وعقد انه ليس بخير رافع لعقد انه خير وعقد انه شر رافع لعقد انه ليس بشر والرافع للامر الذاتى اقوى معاندة من الرافع
للامر العرضى فعقد انه ليس بخير اقوى معاندة لعقد انه خير من عقد انه شر لان المنافاة بين الشئ وبين ما يرفع ذاته اقوى
من المنافاة بينه وبين ما يرفع الامر الخارج عنه وايضا فان الشر لولا اشتماله على انه ليس بخير لما كان عقد انه شر رافعا لعقد
انه خير فانا لو فرضنا بدل الشر شيئا آخر مما ليس بخير لكان اعتقاد كون الشئ ذلك الامر المشتمل على انه ليس بخير مانعا
من اعتقاد انه خير لا لانه ذلك الامر بل لاشتماله على انه ليس بخير وذلك يدل على ان التنافى بالذات لا يكون الا بين الايجاب والسلب
قوله ويندرج تحته بالجنس اراد بالجنس التقابل المطلق المشترك بين الاقسام وهو مقول على الاربعة بالتشكيك كما ذكر فلا يكون جنسا
للاربعة بل يكون اعم من الاربعة وخارجا عنها فاطلاق الجنس على الاعم الخارج فيه ما فيه **قال وشرط الاول ما فيه وتحقق التناقض باشتراط**
**ثمانية هذا فى القضايا التخصيص كالحصول فيشترط تاسع وهو الاختلاف فى الكلية والجزئية لصدق الجزئيتين وكذب الكليتين فى الموجهات عاشر**
**وهو الاختلاف فى الجهة بحيث لا يمكن اجتماعهما صدقا وكذبا واذا قيد العدم بالملكة فى القضايا سميت معدولة ومن تقابل الوجود صدقا لا كذبا**
**لا مكان عدم الموضوع فيصدق ومنها بلا رسما اقول** لما فرغ من اقسام التقابل شرع فى احكام كل قسم منها فبدأ بتقابل الايجاب
والسلب فقال تقابل الايجاب والسلب يقال له التناقض وعرف بانه اختلاف القضيتين بالايجاب والسلب بحيث يقتضى لذاته

صدق احدهما كذب الاخرى ويحترز بقوله لذاته عن الاختلاف بينهما بالسلب والايجاب بحيث يقتضى صدق احدهما وكذب الاخرى لكن لا لذاته
وصورته بل بواسطة خصوصية المادة مثل اختلاف الكليتين في مادة يساوى المحمول الموضوع فيها كقولنا كل انسان ناطق ولا شئ من الانسان بناطق
وكذا اختلاف الجزئيتين فيها كقولنا بعض الانسان ناطق وليس بعض الانسان بناطق او بواسطة الاختلاف الواقع بين احدهما واللازم
المساوى للاخرى مثل قولنا هذا انسان هذا ليس بناطق فان الاختلاف بين الكليتين وبين الجزئيتين في الصورة الاولى لا يقتضى لذاته صدق
احدهما وكذب الاخرى بل لخصوصية المادة وكذا الاختلاف بين قولنا هذا انسان هذا ليس بناطق لا يقتضى لذاته صدق احدهما وكذب الاخرى بل
بواسطة الاختلاف بين قولنا هذا انسان هذا ليس بناطق وقد اشترط في تحقق التناقض بين القضيتين ثماني شرائط وحدة الموضوع
بينهما لانتفاء التناقض عند تغاير الموضوع فيهما كقولنا زيد كاتب عمرو ليس بكاتب ووحدة المحمول والا لانتفى عند عدمها كقولنا زيد كاتب
زيد ليس بنجار ووحدة الزمان ووحدة المكان ووحدة الكل والجزء ووحدة القوة والفعل ووحدة الشرط ووحدة الاضافة لانه عند
عدم اتحاد القضيتين في هذه الامور لم يتحقق التناقض بينهما وهذه الوحدات الست المتاخرة عن وحدة الموضوع ووحدة المحمول يمكن اعتبارها
في الموضوع والمحمول ولا اختصاص لشئ منها باحدهما دون الآخر واكتفى الشيخ ابو نصر الفارابي بثلث منها وحدة الموضوع والمحمول
والزمان والشيخ بالباقية راجعة اليها ويمكن رد الكل الى وحدة النسبة الحكمية التي يرد عليها الايجاب والسلب اذ وحدتها تستلزم الوحدات
الثمانية وانتفاء الوحدات الثماني يستلزم تغايرها وهذه الشرائط في القضايا الشخصية واما في غير الشخصية فيشترط مع هذه الشرائط الثمان
شرط تاسع وهو الاختلاف في الكم اى الكلى والجزئى لصدق الجزئيتين وكذب الكليتين في كل مادة يكون الموضوع فيها اعم من المحمول قوله فالكلية
ضد اى ضد الكلية فيجوز كذبهما لجواز كذب الضدين كقولنا كل حيوان انسان ولا شئ من الحيوان بانسان بعض الحيوان انسان ليس بعض الحيوان
بانسان هذا اذا كانت القضايا مطلقة واما الموجهات فيشترط مع الشرائط المذكورة شرط عاشر وهو اختلاف القضيتين بحيث لا يمكن
اجتماعهما صدقا وكذبا اى لا يمكن صدقهما معا ولا كذبهما معا بل يكون احدهما صادقة والاخرى كاذبة وذلك انما يتحقق باختلافهما في الجهة
اذ لو لم يختلفا في الجهة جاز صدقهما او كذبهما معا لان الضرورتين جاز كذبهما في مادة الامكان والممكنتان جاز صدقهما فيها وجميع القضايا
الموجهة كالضرورية او الممكنة وجميع القضايا الصادقة عليها الامكان يجوز صدق موجبتها وسالبتها من جنس واحد في مادة الامكان
فلا تناقض بين المتجانسين منها فلا بد من الاختلاف في الجهة لما فرغ من احكام التقابل بين الايجاب والسلب شرع في احكام تقابل العدم
والملكة فقال العدم والملكة لو قيدا في القضايا اى اذا اعتبرتا في القضايا بان يجعل كل منهما محمولا لشئ موضوع فيها جعل العدم محمولا
فيها سميت معدولة وينبغي ان يتاخر حرف السلب لفظا كان جزءا من المحمول عن الرابطة كقولنا زيد هو لا بصير وهو ليس بكاتب والمعدولة
الموجبة تقابل الوجودية اى الموجبة المحصلة صدقا فقط لامتناع ان يصدق الكاتب واللاكاتب على موضوع واحد في وقت واحد من
جهة واحدة ويجوز كذبهما معا لان الموجبتان انما تصدقان عند وجود الموضوع فيجوز كذبهما بعدم الموضوع واذا كذبتا صدق مقابلاهما
بالضرورة وهما السالبتان مثال الموجبتين زيد كاتب زيد لا كاتب مثال السالبتين زيد ليس بكاتب ليس زيد بلا كاتب قال
وقد يستلزم الموضوع احد الضدين بعينه او بعينه اولا يستلزم شيئا منهما عند الخلو او الاتصاف بالوسط ولا يعقل للواحد ضدان وهو

بانسان ام

وهو ممنوع ام الاجناس مشروطة في الانواع باتحاد الجنس وجعل الجنس والفصل واحدا اقول لما فرغ من احكام تقابل العدم والملكة

اشار الى احكام تقابل الضدين فقال وقد يستلزم الموضوع احد الضدين بعينه مثل الثلج المستلزم للبياض بعينه او لا بعينه مثل بدن الحي المستلزم للصحة او المرض فان بدن الحي يستلزم احدهما لا بعينه وقد لا يستلزم الموضوع احد الضدين لا معينا ولا غير معين ويصح له ان يخلو عنهما وعن الوسط كالفلك الخالي عن الحرارة والبرودة والوسط واليه اشار بقوله عند الخلو ويتصف بالوسط واليه الاشارة بقوله والاتصاف بالوسط فالوسط اما ان يكون له اسم محصل كالفاتر المتوسط بين الحار والبارد وكالاغبر المتوسط بين الاسود والابيض او لا يكون له اسم محصل بل يعبر عنه بسلب الطرفين كقولنا لا عادل ولا جاير لكن ليس كل ما يعبر عنه بسلب الطرفين كان وسطا فان الفلك يقال له انه لا ثقيل ولا خفيف ولا نشير به الى حالة متوسطة بين الثقل والخفة ولا يعقل للشيء الواحد ضدان بل ضد الواحد واحد لان ضد الشيء يلزم من وجوده عدم الشيء والذي يلزم من وجوده عدم الضد لا يخلو اما ان يكون واحدا او متعددا فان كان واحدا يلزم ان يكون ضد الواحد واحدا فقط وان كان متعددا فان لم يكن واحد منها في غاية البعد من الضد الاول لم يكن واحد منهما ضدا له وان كان احدهما في غاية البعد فقط كان هو الضد فقط فان كان كل منهما في غاية البعد فان كان مضادتهما له بامر مشترك بينهما يكون الضد ذلك الامر المشترك فيكون الضد امرا واحدا وان كان مضادتهما له بسبب امر مختص بكل منهما كان الضد الاول ضدا لذلك الامر من جهتين مختلفتين فيكون الضد من هذه الجهة شيئا واحدا له ضد واحد وكذا الضد من الجهة الاخرى فعلم ان ضد الواحد حينئذ ليس الا واحدا وهو المطلوب وقد علم بالاستقراء ان الاجناس لا تضاد بل التضاد انما يعرض الانواع الاخيرة والتضاد في الانواع الاخيرة مشروط بدخول تلك الانواع تحت الجنس الواحد السافل وهذا علم بالاستقراء ايضا قيل ان الخير والشر جنسان متضادان اجيب بالانا لا نسلم ان الخير والشر ضدان فان الخير حصول كمال الشيء والشر عدم ذلك الكمال لا ذكر الشيء القابل له فبينهما تقابل العدم والملكة وقيل ان الشجاعة مضادة للتهور والجبن فيكون للشيء الواحد ضدان فيكون كل من الضدين مندرجا تحت جنس غير الجنس المندرج تحته الضد الاخر فان الشجاعة داخلة تحت جنس الفضيلة والتهور والجبن اللذان يكونان ضديها مندرجان تحت جنس الرذيلة واجيب عنه ان الشجاعة لا يكون ضدا لشيء منهما فانه ليس بينها وبين احدهما غاية الخلاف قوله وجعل الجنس والفصل واحدا اشارة الى جواب دخل مقدر توجيهه ان يقال ان كل واحد من الضدين مشتمل على جنس وفصل والجنس لا يقع به تضاد لانه واحد فيهما فاذن التضاد انما يقع بالفصول ولا يجب اندراجها تحت جنس واحد فلا يجب دخول الضدين تحت جنس واحد تقرير الجواب ان جعل الجنس والفصل واحد في الخارج كالموجود العيني هو بعينه جنس وفصل ولا يكون لكل منهما وجود مغاير لوجود الاخر في الاعيان بل كون كل منهما موجودا مغايرا بالوجود للاخر انما هو باعتبار العقل فالتضاد بالحقيقة عارض للانواع المحصلة في الخارج لا للفصول الموجودة بالاعتبار لان التضاد انما هو في الامور الموجودة في الاعيان لا في الامور الاعتبارية واعلم ان هذه الاحكام انما هو للتضاد الحقيقي لا المشهوري وانما لم يتعرض هنا لاحكام التضايف لان بحث الاضافة يجيء مفصلا في مباحث الاعراض قال الفصل الثالث في العلة والمعلول والتنظر اقول لما فرغ من لواحق الماهية شرع في لواحق الوجود فان العلية والمعلولية من الاعتبارات العقلية الاضافية اللاحقة

بالموجود والعلة والمعلول لتصورهما بديهي فان كل احد يعرف بديهة العقل معنى التاثير والتاثر فتوجههما هنا نوع تحسين اللفظ لا الكسب الحقيقي

اذا عرفت ذلك فنقول ان العلة ما يصدر عنه امر لكنه بالاستقلال ان كانت تامة اي بانضمام غيره اليه ان كانت ناقصة والمعلول الامر الذي صدر

فالعلة التامة جميع ما يتوقف عليه الشيء والعلة الناقصة بعضه فيدخل في العلة التامة الشرايط وزوال المانع وليس المراد من قول عدم المانع

في العلة التامة ان العدم يفعل شيئا بل المراد ان العقل اذا لاحظ وجود المعلول لم يجده حاصلا دون عدم المانع والعلة التامة

المشتملة على جميع العلل الناقصة لا يكون موجودة واحدة مركبة في الخارج لامتناع تركب الشيء من الامور الوجودية والعدمية في الخارج بل كونها

موجودة واحدة مركبة انما هو باعتبار العقل فلا يلتفت الى ما يقال من ان الشيء اذا كان موجودا في الخارج يجب ان يكون علته التامة موجودة

في الخارج اولا بالذات والعلل الناقصة اربع فاعلية ومادية وصورية وغائية وذلك لان العلة الناقصة اما جزء لقوام المعلول او خارجة

عنه والاول اما ان يكون المعلول به بالقوة او بالفعل والاول العلة المادية كالخشب بالنسبة الى السرير والثاني العلة الصورية كصورة السرير

بالنسبة اليه والخارجة اما ان يكون منها الوجود او لاجلها الوجود والاولى هي العلة الفاعلية كالنجار بالنسبة الى السرير والثانية العلة الغائية

كالجلوس على السرير بالنسبة اليه واما الشرايط وارتفاع الموانع فراجعة الى تتميم العلة المادية او الفاعلية فلهذا لم يجعلها قسمين بالاستقلال

**قال فالفاعل مبداء التاثير وعند وجود جميع جهات التاثير يجب وجود المعلول ولا يجب مقارنة العدم للغير** اراد ان يشير الى احكام كل واحد

من العلل الاربع بالتفصيل فبدا بالفاعل الذي هو المفيض لوجود المعلول فقال الفاعل مبداء التاثير اي يفيد وجود المعلول اذا تم

وجد بجميع جهات التاثير من المادة والغاية والالة كالقدوم للنجار والمعاون كالنشار والوقت كالصيف للادمي اي متخذ الادم

والداعية كالجوع للاكل وزوال المانع كزوال الغيم للقصار يجب وجود المعلول لانه لو لم يجب المعلول عند وجود الفاعل بجميع جهات التاثير

لكان اما ان يمتنع او يبقى على امكانه والاول بط بالضرورة وكذا الثاني والا جاز وجود المعلول وعدمه فلو وجد فلا يخ اما ان يكون

وجوده بامر زائد او لا والاول يقتضي ان لا يكون الفاعل موجودا بجميع جهات التاثير ضرورة كون ذلك الزائد منها والتقدير بخلافه

والثاني يقتضي الترجيح بلا مرجح وهو محال ولا يجب ان يكون تاثير الفاعل مقارنا لعدم المعلول لما عرفت ان الواجب بالغير يجوز ان

يكون دايم الوجود الا اذا كان الفاعل مختارا فانه يجب ان يكون تاثيره مقارنا للعدم لان القصد انما يتوجه الى ايجاد المعدوم **قال**

**ولا يجوز بقاء المعلول بعده وان جاز في المعد** اقول لا يجوز ان يبقى المعلول موجودا بعد انعدام العلة لان علة حاجة المعلول الى المؤثر

الامكان والامكان حال البقاء متحقق والا يلزم الانقلاب فيبقى الحاجة الى بقائه فيمتنع ان يتحقق بدون المحتاج اليه والا لم يكن

الحاجة متحققة هف والذي يظن ان الابن يبقى بعد الاب والبناء يبقى بعد البناء والسخونة يبقى بعد النار فالسبب فيه الجهل بما هو

علة بالحقيقة فان البناء والاب والنار ليست عللا في الحقيقة لقوام هذه المعلولات فان البناء حركته علة لحركة ثم سكونه

وترك الحركة علة لانتهاء تلك الحركة وانتهاء تلك الحركة علة لاجتماع ما وذلك الاجتماع علة لشكل ما وكل ما هو علة فهو مع معلوله

معا والاب فهو علة لحركة المني وحركة المني اذا انتهت على الجهة الحاجة علة لحصول المني في القرار ثم حصوله في القرار علة

للامزجة والتصوير حيوانا وبقاؤه على حيوانيته فله علة اخرى فاذا كان كذلك كان الكل علة مع معلولها وكذلك النار علة للتسخين



المادة والتسخين علة لابطال استعداد المادة بالفعل لقبول الصورة المائية وحفظها وذلك اعني شيء آخر علة لاحداث

الاستعداد التام في مثل هذه الحال لقبول الصورة النارية وحافظ الصورة النارية من العلل التي يكسوا العناصر صورها ومع مفارقته

فيكون العلل الحقيقية موجودة مع المعلول وكذا الاعراض المتعددة اي لا هي العلل بالعرض ولكن معدات فاذن العلل مع المعلولات لكن العلل

المعدة لا يمتنع ان يبقى المعلول بعد انعدامها فان وجود الجسم في حيز بعد ان كان في حيز آخر بالنهاية مسافة يتوقف على حصوله في اجزاء المسافة

الواقعة بينهما فحصوله في تلك الاجزاء علة معدة لحصوله في الحيز المط ولا يبقى هذه العلة المعدة مع بقاء المعلول **قال ومع وحدته**

**يتحد المعلول ثم يعرض لها الكثرة باعتبار كثرة الاضافات وهذا الحكم ينعكس على نفسه وفي الوحدة النوعية لا عكس** اقول اختلفوا في ان

الفاعل الواحد من جميع الوجوه من غير تعدد الآلات والقوابل هل يجوز ان يصدر عنه اكثر من واحد والافعال الحكماء لا وقال

اكثر المتكلمين نعم واختار المص الاول واليه اشار بقوله ومع وحدته اي مع وحدة الفاعل من جميع الجهات يتحد المعلول والاحتجاج

عليه من وجهين الاول انه لو صدر عن الواحد الحقيقي اثنان لكان مفهوم تحيث يجب عنه احدهما غير مفهوم تحيث يجب عنه الآخر

اي عليته لهذا غير عليته لذاك وتغاير المفهومين يدل على تغاير حقيقتهما فهما ان فرض شيئا واحدا هو اثنان هف وايضا هذان

المفهومان ان كانا كلاهما داخلين او احدهما داخلا والآخر عينا او خارجا يلزم التركيب والا كانا خارجين او احدهما نفسا

والآخر خارجا يلزم التسلسل وهو محال قيل كون الشيء مصدرا لغيره امر اضافي والامر الاضافي اعتباري فلا يخ ان يمنع العلة

على تقدير الخروج وايضا لا يخ من ان يكون كونه مصدرا صفة حقيقية ام لا فان لم يكن لم يتم البرهان كما ذكرنا وان كان صفة حقيقية

كان للفاعل جهة اخرى غير الماهية فلا يكون الفاعل واحدا من جميع الوجوه والكلام فيه وايضا لو صح هذا البرهان لزم ان لا يصدر من

الواحد شيء اصلا وتوجيهه من وجهين الاول لو صدر عنه شيء فكونه مصدرا له امر مغاير له لكونه نسبة فهو اما داخل او خارج ويتم

الى آخره الثاني لو صدر عنه شيء لزم ان يصدر عنه اثنان لانه لو صدر عنه شيء فكونه مصدرا مغاير له وقولا يجوز ان يكون جزءا كما مر

فيكون خارجا معلولا له فقد صدر عنه اثنان **والجواب** عن الاول ان كون الشيء مصدرا لغيره اعني صدور الشيء عن غيره يطلق

على معنيين احدهما امر اضافي يعرض للعلة بالقياس الى المعلول من حيث يكونان معا وكلامنا ليس فيه والثاني كون العلة بحيث يحصل منها

المعلول وهذا المعنى متقدم على المعلول فهو غير الاضافة العارضة للعلة بالقياس الى المتاخر عنهما وكلامنا فيه وهو امر واحد ان

كان المعلول واحدا وذلك الامر قد يكون هو ذات العلة بعينها ان كانت العلة علة لذاتها وقد يكون حالة يعرض لها ان كانت علة لا لذاتها

وقد يكون حالة يعرض لها ان كانت علة لا لذاتها بل بحسب حالة اخرى ولهذا كان المعلول فوق واحد فالحالة يكون كذلك الامر مختلفا في

فلا يلزم التسلسل لا لامر الحقيقي او التركيب وكلاهما محالان ولا قوله لو كان صفة حقيقية كان للفاعل جهة اخرى غير الماهية فلا يكون

الفاعل واحدا من جميع الوجوه والكلام فيه **قلنا** لو كان المعلول واحدا يكون ذلك المعنى هو نفس الفاعل والا كان فيه وان كان فوق واحد

يلزم ان يكون احدهما مغايرا للفاعل ويلزم منه ان يكون للفاعل جهة اخرى فلا يكون الفاعل واحدا في جميع الوجوه ويلزم الخلف لانه

يلزم ان لا يكون ما فرضناه واحدا من جميع الوجوه غير واحد والمط ايضا ولا قوله في الوجه الاول لو صدر عنه شيء فكونه مصدرا

[illegible]

لا امر مغاير له لكونه نسبة **قلنا** كونه مصدرا بالمعنى الثاني لا يكون نسبة بل يكون عين المصدر بان كان مصدرا لواحد

ولا يلزم المحذور حينئذ اصلا جواب الوجه الثاني **قيل** الواحد من جميع الوجوه قد يسلب عنه اشياء كثيرة كقولنا هذا الشي ليس

بانسان وليس بفرس وقد يوصف باشياء كثيرة كقولنا هذا الرجل قايم وقاعد وقد يقبل اشياء كثيرة كالجوهر للسواد والحركة

ولا شك ان مفهومات سلب تلك الاشياء عنه واتصافه بتلك الاشياء وقبوله لتلك الاشياء مختلفة ويعود التقسيم المذكور

حتى يلزم ان الواحد لا يسلب عنه الا الواحد ولا يوصف الا بواحد ولا يقبل الا الواحد **والجواب** ان سلب الشي عن الشي واتصاف الشي

[illegible]

من جهة واحدة مصدرا لما ليس عينها [illegible] الاحتجاج انه لو صدر عنه اثنان يلزم اجتماع النقيضين والثاني باطل بالضرورة

بيان الملازمة انه لو صدر عنه اثنان مثلا ا و ب فمن حيث انه يجب عنه ا لا يجب عنه ب فلو وجب عنه ب ولم يكن فيه حيثيتان لكان وجوب

[illegible] حيث انه يجب عنه ا يجب عنه ب فيلزم التناقض وهذان

المحتجان نبههما فان الحكم بان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد بديهي لا يتوقف الا على تصور طرفيه فان وقع فيه تردد بالنسبة

الى بعض الاذهان فانما هو بسبب عدم تصور طرفيه على الوجه الذي يتعلق به الحكم **قوله** ثم يعرض الكثرة باعتبار كثرة الاضافات الى

قوله دخل مقدر توجيهه ان يقال لو لم يصدر عن الواحد الا الواحد يلزم ان لا يوجد شيان الا وان يكون احدهما علة للآخر اما بوسط

او بغير وسط وهذا ظاهر الفساد وجود موجودات كثيرة لا يتعلق بعضها ببعض معلوم بالضرورة **تقرير الجواب** ان يقال

معلول الواحد الحقيقي يعرض له الكثرة باعتبار الكثرة في الاضافات فان له ماهية وكانه وجودا وامكانا بالذات ووجوبا بالغير

فباعتبار الكثرة في هذه الاضافات يعرض له الكثرة ويصير بسببها مبدا للكثير في مرتبة واحدة **فان قيل** الوجود والوجوب والامكان

لا ان يكون عدمية او وجودية فان كان الاول لا يكون علة للكثرة الوجودية وان كان الثاني فلا يخلو اما ان يكون واجبة لذاتها او ممكنة فان

كان الاول يلزم تعدد الواجب وهو خلاف مذهبهم وان كان الثاني يلزم ان يصدر عن الواحد اكثر من واحد **اجيب** بان هذه الامور وجودية

اعتبارية لازمة بحسب الاعتبار للمعلول الاول ليست بذاتها علة في وجود وليست بعلل مستقلة بانفسها بل هي شروط وحيثيات تختلف احوال

العلة الموجبة بها ولا امتناع في كون الاعتبارات شروطا وحيثيات للعلل **قال المص** في شرح الاشارات في بيان تكثر الجهات المقتضية

لامكان صدور الكثرة عن الواحد انا فرضنا مبدا اول وليكن ا صدر عنه شي واحد وليكن ب فهو في المرتبة الاولى ثم من الجايز ان يصدر

عن ا بتوسط ب شي وليكن ج ومن ب وحده شي وليكن د فتكون في ثاني المراتب شيان لا تقدم لاحدهما على الآخر وان جوزنا ان يصدر

عنه بالنظر الى شي آخر صارت في ثاني المراتب ثلثة اشيا ثم من الجايز ان يصدر عن ا بتوسط ج وحده شي وبتوسط د وحده ثالث وبتوسط

ج د معا ثالث وبتوسط ب ج رابع وبتوسط ب د خامس وبتوسط ب ج د سادس ومن ب بتوسط ج سابع وبتوسط د ثامن وبتوسط

ج د معا تاسع ومن ج وحده عاشر ومن د وحده حادي عشر ومن ج د معا ثاني عشر ويكون هذه كلها في ثالث المراتب ولو جوزنا ان يصدر

عن السافل بالنظر الى ما فوقه شي واعتبرنا المتوسطات في الترتيب التي يكون فوق واحد صار ما في هذه المرتبة اضعافا مضاعفة ثم اذا

[illegible]

فهكذا

ثم اذا جاوزنا هذه المراتب جاز وجود كثرة لا تحصى عددها في مرتبة واحدة الى ما لا نهاية له فلهذا امكن ان يصدر اشياء كثيرة في مرتبة واحدة

عن مبدا واحد **واعترض** عليه بانه لو صدر عنه واحد ثم يصدر عنه وعن ذلك الواحد آخر فلا بد وان يكون له تاثير ما في صدور المعلول الثاني

فكونه مصدرا للاول غير كونه مصدرا مع الاول للثاني ويعود الفساد وهذا الاعتراض ليس بشي فان كونه مصدرا للثاني باعتبار الاول

وكونه مصدرا للاول بالذات ويجوز ان يصدر عنه اثنان احدهما بالذات والآخر بالتوسط ولا يلزم منه كونه مبدا للاثنين من حيث هو

واحد **قوله** وهذا الحكم ينعكس على نفسه اي الحكم بان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ينعكس على نفسه فلا يصدر الواحد الا عن الواحد اي

المعلول الواحد بالشخص لا يكون له الا علة واحدة مستقلة اذ لو اجتمع عليه علتان مستقلتان لكان واجب الوقوع بكل منهما والا لم يكن كل منها

او احدهما مستقلة هف ووجوبه بكل منهما يستلزم استغناءه عن الآخرى فلو وجب بهما لاستغنى عن كل منهما معا هف **قوله** وفي الوحدة النوعية لا عكس

اي العلة الواحدة بالنوع لا يجوز ان يصدر عنها الا الواحد بالنوع لان مقتضى الطبيعة الواحدة من حيث هي لا يختلف وهذا الحكم لا ينعكس اي

المعلول الواحد بالنوع يجوز ان يكون له علل مستقلة متخالفة بالنوع فانه يجوز ان بعض افرادها وقع بعلة وبعضها باخرى كالحرارة

التي يعلل بعضه جزئياتها بالنار وبعضها بالحركة وبعضها بالشعاع **لا يقال** الطبيعة النوعية لا تخلو ان يكون محتاجة الى علة معينة منها

او غنية عنها فان كان الاول فلا يعرض لها الحاجة بالقياس الى غيرها فلم يقع بغيرها وان كان الثاني فلا يعرض لها الحاجة بالقياس اليها

فلم يقع بها **لانا نقول** الطبيعة من حيث هي لذاتها لا يكون غنية ولا محتاجة لان هذا في غاية السقوط لان الطبيعة من حيث هي لا تتوقف

على هذه العلة ولا تتوقف فان كان الاول يجب الاحتياج اليها وان كان الثاني يجب الغناء عنها بل لان الطبيعة من حيث هي تكون غنية عنها

والحاجة انما تعرض لها بالقياس اليها بل الحاجة انما عرضت لفرد من افرادها والطبيعة من حيث هي غنية عن كل واحدة من العلل المعينة

ومحتاجة الى علة ما لكن كل واحد من الافراد لما احتاج الى علة معينة واقتضت تلك العلة ذلك الفرد لزمت الطبيعة لاشتمال الفرد عليها **قال**

والنسبتان من ثواني المعقولات يعرضهما ما بلحاظ التضايف وقد يجتمعان في الشي الواحد بالنسبة الى امرين ولا يتعاكسان فيهما **اقول** العلية والمعلولية

من المعقولات الثانية لانهما من الامور الاعتبارية العارضة للمعقولات الاولى في الذهن ولم يوجد في الخارج صورة تطابقهما اذ ليس في الخارج شي هو علية

وشي هو معلولية في الخارج بل اذا حصل في العقل يعرض له العلية او المعلولية فيه ولو كانتا موجودتين في الخارج لزم التسلسل في الامور الموجودة

المترتبة ويعرضهما وهي العلية والمعلولية تقابل التضايف فان تعقل كل منهما مع تعقل الآخر وبالقياس اليه ولهذا كانتا متقابلتين لا يكونان مجتمعين

في شي واحد من جهة واحدة وقد يجتمع العلية والمعلولية في شي واحد بالنسبة الى امرين كالعلل المتوسطة فانها معلولة بالقياس الى عللها وعلل

بالقياس الى معلولاتها ولا يتعاكسان فيهما اي لا يتعاكس العلية والمعلولية في العلة والمعلولية اي لا يكون العلة معلولة لما هي علة له ولا المعلول

علة لما هي معلول له والا يلزم كون الشي متوقفا على ما يتوقف عليه اما بوسط او بغير وسط وهو دور لان المتوقف على الشي

متوقف على ذلك الشي فيلزم توقف الشي على نفسه وهو محال لانه يلزم تقدم الشي على نفسه وتقدم الشي على نفسه **فان قيل** لم لا يجوز

ان يكون شيان ماهية كل منهما علة لوجود الآخر وماهية احدهما علة لوجود الآخر ووجود الآخر علة لوجود الاول فيكون كل واحد منهما علة

للآخر ولا يلزم توقف الشي على نفسه **اجيب** بانه ح لا يكون دورا لان الشي لم يتوقف على ما يتوقف عليه فان وجود كل واحد منهما توقف

علماهية الآخر على التقدير الاول ووجود الثاني على ماهية الاول ووجوده على وجود الثاني على التقدير الثاني وكلاهما باطل
لا في غيره وايضا لا يجوز ان تكون الماهية بدون اعتبار الوجود علة للوجود لانا نعلم بالضرورة ان علة الموجود لا بد وان تكون موجودة
قبل وجود معلولها ووجود الواجب عين ماهيته فلا يجرى نقضا الثالث ان اريد بهذا التوقف في غير الاحتياج فلا بد من افادة تصور
لينظر في صحته وفساده وان اريد به الاحتياج فلا نسلم ان المحتاج الى المحتاج الى الشيء محتاج الى ذلك الشيء لانه لو كان كذلك لامتنع وجود
المحتاج عند وجود المحتاج اليه وعدم ما يحتاج اليه المحتاج اليه وليس كذلك فانا لو قدرنا وجود العلة القريبة للمعلول مع عدم
العلة البعيدة وجد المعلول بالضرورة والا لزم تخلف المعلول عن العلة القريبة وهو محال لا يقال فلا نسلم ان الا لزم بطلان قوله فانا
لو قدرنا وجود العلة القريبة للمعلول مع عدم العلة البعيدة وجد المعلول بالضرورة قلنا لا نم قوله والا لزم تخلف المعلول عن العلة
القريبة قلنا نعم ولكن لم قلتم بان ذلك محال فان العلة القريبة ليست علة تامة للمعلول بل جزء منها واذا كان كذلك فالتخلف انما يكون عن
وهو جزء العلة التامة لا عنها وذلك غير ممتنع لانه غير مستقيم لان العلة القريبة وان سلم انه جزء العلة لكن يكون جزءا مستلزما للمعلول
اذ لا واسطة بينه وبين تحقق المعلول فلا يمكن تخلف المعلول عنه لامتناع تخلف اللازم عن الملزوم بل انما نقول ان اريد بقوله يلزم
وجود المعلول انه يلزم وجود المعلول في نفس الامر فهو ممنوع فانه لا يلزم من تقديرنا وجود العلة القريبة مع عدم العلة البعيدة
وجود المعلول في نفس الامر بل وجود المعلول انما يلزم في نفس الامر لو كانت العلة القريبة موجودة في نفس الامر ولا يلزم من تقديرنا
العلة القريبة وجودها في نفس وان اريد به انه يلزم وجود المعلول على تقدير وجود العلة القريبة مع عدم العلة البعيدة فلا نم لزوم
ايضا على ذلك التقدير فان ذلك التقدير محال فجاز ان لا يلزم وجود المعلول على ذلك التقدير الخ وان سلم لزومه على ذلك التقدير لكن لا يلزم
منه ان لا يكون المحتاج الى المحتاج الى الشيء محتاجا الى ذلك الشيء في نفس الامر وانما يلزم ذلك لو كان ذلك التقدير واقعا في نفس الامر
وهو ممنوع وكلامنا في بطلان الدور في نفس الامر لا على التقدير قال ولا يتراقى معروضا مما في سلسلة واحدة الى غير النهاية لان كل واحد
منها ممتنع الحصول لذاته علة واجبة لكن الواجب بالغير ممتنع ايضا فيجب وجود علة لذاتها اقول لما اشار الى بطلان الدور اراد ان
يشير الى بطلان التسلسل وسواء يتراقى في معروض العلية والمعلولية في سلسلة واحدة من معلول معين الى غير النهاية واحتج على ذلك
بوجوه آ لو تسلسل العلل والمعلولات الى غير النهاية يلزم انقطاع السلسلة على تقدير لا تناهيها وذلك لان كل واحد من آحاد السلسلة
ممكن لذاته والآحاد باجمعها متعلقة بكل واحد منها فيكون ممكنة لذاتها واجبة بغيرها فلها علة وعلتها لا الآحاد باسرها فتكون
متقدمة على نفسها لوجوب تقدم العلة على المعلول او كل واحد منها والآحاد لا يجب بكل واحد منها ضرورة توقفها على ح او بعض الآحاد
وليس بعض الآحاد اولى بالعلية من بعض لان كل بعض فرض منها معلول لغيره فيكون علته اولى بذلك ضرورة كونها محصلة لاجزاء
اكثر فيكون تعلق الآحاد بها بالمعلولية اولى او امر خارج عنها فتكون كل واحد منها ممتنع الحصول بدونه والا فتكون بعضها مستغنيا
عن الامر الخارج فلا يكون الخارج وحده علة للجملة بل مع علة ذلك البعض المستغني عن الامر الخارج متقدم ويكون ذلك الامر الخارج واجبا
لذاته لانه لو كان ممكنا لذاته لاحتاج الى علة فلا تكون السلسلة المفروضة سلسلة تامة ضرورة تقدمه وتقدم علته على جميع اجزاء

اجزاء السلسلة المفروضة فيكون مع علته خارجا منها وح يندفع ما قيل انه يجوز ان يكون علة السلسلة امرا خارجا عنها ولا يكون
واجبا بل ممكنا داخلا في سلسلة اخرى بان يكون في الوجود سلاسل غير متناهية كل واحد منها مشتملة على علل ومعلولات غير متناهية
لانه ح يلزم ان يكون ما فرضناه سلسلة تامة سلسلة غير تامة واذا كان واجبا لذاته يكون طرفا للسلسلة بالضرورة لانه مرتبط
بها فان كان في وسطها يلزم ان يكون معلولا هف واذا كان مرتبطا بها ولا يكون في وسطها يكون طرفا فينقطع به السلسلة قيل ان اردتم
بالعلة جملة الامور التي يصدق على كل واحد منها انه مفتقر اليه فلم لا يجوز ان يكون الآحاد باسرها علة لنفسها وان اردتم بالعلة الفاعل
فلم لا يجوز ان يكون البعض منها فاعلا واما قوله كل بعض فرض فعلته اولى ان يكون علة للآحاد قلنا لا نم فانه يجوز ان يكون البعض
اولى بان يكون فاعلا للآحاد من علته اجيب بان المراد بالعلة العلة المستقلة وهي ما لا يتوقف بالتأثير الى مشارك فلا يكون منه والعلة
المستقلة بهذا المعنى لا يجوز ان يكون نفس الآحاد بالضرورة لان العلة المستقلة متقدمة على المعلول بالضرورة ولا يجوز ان يكون كل
واحد من الآحاد لان كل واحد يتوقف تأثيره على معاون لا يكون منه ولا بعض الآحاد لان علته اولى بان يكون علة مستقلة لان تأثير
ذلك البعض بمعاونة علته التي لا يكون منه بخلاف تأثير علته وايضا على تقدير ان يكون المراد بالعلة الفاعل لا يجوز ان يكون البعض
منها فاعلا لان تعلق الآحاد بكل بعض يتقوم الآحاد به على السوية فليس بعضها اولى بان يكون فاعلا من بعض من هذه الجملة لكن
علة كل بعض اولى ان يكون فاعلا من ذلك البعض لان الآحاد يتقوم بها من وجهين احدهما بذاتها والاخرى بمعلولها وح يندفع ما قيل
انه يجوز ان يكون ما بعد المعلول الاول الى غير النهاية علة اذ هو بحيث لو تحقق لتحقق المجموع ضرورة انه لا يكفي في كون الشيء علة مستقلة تحقق
المعلول عند تحققه فلو فرض كونه علة لكان علته اولى بالعلية منه لما ذكرنا قيل الآحاد لا يخلو اما ان يكون لها وجود واحد زائد على وجودات
الاجزاء اولا فان كان الاول فلا نم انه لا يجوز ان يكون الآحاد باسرها علة قوله يلزم ان يكون الشيء متقدما على نفسه قلنا لا نم وانما
يلزم ذلك ان لو كان الآحاد من حيث هي موجودة بوجود واحد علة للآحاد من حيث هي كذلك وهو ممنوع فانه يجوز ان يكون الآحاد من
حيث ان كل واحد من اجزائها موجود بوجود خاص علة للآحاد من حيث هي موجودة بوجود زائد على وجودات الاجزاء فيكون مجموع الآحاد
من حيث هي موجودات علة لوجود المجموع من حيث هو مجموع وان كان الثاني فلا نم انه ح يكون محتاجا الى علة وانما يلزم ذلك لو كان
لها وجود مغاير لوجود الاجزاء وليس كذلك ح اجيب بان الآحاد من حيث هي آحاد غير كل واحد ووجودها غير وجود كل واحد
فان وجودها هي وجود الاجزاء ولا شك ان وجودات الاجزاء غير وجود كل واحد فان وجود كل واحد جزء مقوم لوجودات الاجزاء
والجزء مغاير للكل ومتى وجدناها مفتقرة الى كل واحد من الاجزاء والمفتقر الى الغير ممكن فيكون لها علة ولا يجوز ان يكون علة وجودها
نفس الآحاد الموجودة والا لزم تقدم الشيء على نفسه بالضرورة وهو محال قال والتطبيق بين جملة قد فصل منها آحاد متناهية
واخرى لم يفصل منها ولان التطبيق باعتبار النسبتين بحيث يتعدد كل واحد منهما باعتبارهما يوجب تناهيهما لوجوب ازدياد احدى
النسبتين على الاخرى من حيث السبق اقول اعلم ان الوجه الاول خاص ببطلان التسلسل من جانب العلة وهذان الوجهان شاملان
لبطلان التسلسل في الامور المترتبة الموجودة معا سواء كان من طرف العلة او من طرف المعلول لو تركنا ولو تسلسلت العلل والمعلولات

الى غير النهاية فحصلت هناك جملتان احديهما من معلول معين او علة معينة والاخرى من المعلول الذي بعده او العلة التي قبله بعدد

متناه فنطبق بين الجملة التي قد فصل منها آحاد متناهية وبين الجملة الاخرى التي لم ينفصل منها هذه الآحاد اي نطبق الجزء الاول من

احديهما على الجزء الاول من الاخرى وكذا نطبق الجزء الثاني على الجزء الثاني وهلم جرا فان انطبق جميع اجزاء احديهما على جميع اجزاء الاخرى يلزم ان

يكون الزائد مثل الناقص وان لم ينطبق بل انقطع اجزاء الجملة التي فصل عنها الآحاد المتناهية اولا من الطرف الآخر فيكون متناهية

في الطرف الذي فرضناها غير متناهية فيه والجملة الاخرى زادت عليها بآحاد متناهية والزائد على المتناهي بقدر متناه متناه

فيلزم تناهي الجملتين على تقدير لا تناهيهما هف فان قيل لا نم وجوب انقطاع الجملة المنفصلة منها الآحاد المتناهية على تقدير عدم الانطباق

لجواز ان يكون عدم الانطباق لعجزنا عن توهم الانطباق فان توهم انطباق غير المتناهي على غير المتناهي محال وايضا الحكم انما يلزم

من المجموع فجاز ان يكون المجموع محالا ولا يكون كل واحد من اجزائه بالانفراد غير محال وايضا هذا منقوض بالحوادث الا اول لها والنفوس

الناطقة فانها غير متناهيين عند القائلين بالتطبيق والحجة جارية فيهما والجواب عن الاول ان عجزنا عن توهم الانطباق لا يدل على

امتناع الانطباق ولا يلتفت الى عجز الوهم عن الانطباق او نقول انا نقرر عليه فنقول ان امكن الانطباق المفروض لزم تساوي الزائد والناقص

وهو ممتنع وان امتنع كانت علة عدم الانطباق تفاوت الجملتين فقط فان امتناع انطباق جملتين من جنس واحد لا يكون ولا يتصور العدد

لا يكون الا بسبب التفاوت وهذا ضروري وعن الثاني ان المجموع لو كان محالا لا بد وان يكون احد اجزائه محالا لكن على تقدير تحقق جزء

من الاجزاء الباقية او نقول ههنا كل جزء من اجزاء الجملة غير محال على تقدير الاجزاء الباقية فيكون احد الاجزاء محالا في نفسه وكل

جزء من المجموع ممكن في نفسه غير كون الجملة غير متناهية فيكون الجملة الغير المتناهية محالا وهو المطلوب واما النقض بالاشياء

المترتبة الغير الموجودة كالحركة التي لا اول لها فغير وارد لان الجملة من حيث هي غير موجودة بل الموجود ابدا جزء من اجزائها فلا يتصور

التطبيق في اجزائها اصلا وكذلك النقض بالاشياء الغير المتناهية الموجودة معا التي لا ترتيب بينها بحسب ارتباط بعضها ببعض

في الخارج غير وارد لان الاشياء المترتبة اذا انطبق على جزء من الجملة الزائدة شيء في درجته استحال ان ينطبق عليه جزء آخر

بل الآخر ينطبق على غيره فلا جرم يفضل في الزائد جزء لا ينطبق عليه شيء وغير المترتبة لا يتصور فيها هذا فلا يتم البرهان فيه وقد

تحقق بما ذكرناه ان برهان التطبيق يتم في الاشياء التي يكون كلها موجودة في زمان واحد ولها ترتيب طبعي كالموصوف والصفات والعلل

والمعلولات فلا يتم فيما فقد فيه احد الشرطين تقرير الوجه الثاني ان كل سلسلة من علل ومعلولات فكل واحد منها علة باعتبار

ومعلول باعتبار فكانها جملتان متطابقتان في الخارج احديهما بحسب المعلولية والاخرى بحسب العلية فاذا فرض تساويهما من جهة

معلول واحد منها فلا بد وان يكون جملة العلل زائدة على جملة المعلولات بواحد من العلل في الجانب الآخر الذي فرض غير متناه لان كل

علة لا تنطبق في مرتبتها على معلولها بل انما تنطبق على معلول علتها المتقدمة عليها بمرتبة ولولا زيادة مراتب العلل بواحدة

لارتفع وجوب التقدم والتأخر اللازمين للعلية والمعلولية ويلزم من ذلك انقطاع المعلولات قبل انقطاع العلل المقتضي لتناهيهما

مع فرضهما غير متناهيين وكذلك الحكم في جانب التنازل الى المعلولات فانها هناك تتزايد على العلل بواحد بخلاف

بخلاف الجانب الاول قوله في المتن ولان التطبيق باعتبار النسبة اى ولان التطبيق باعتبار العلية والمعلولية بحيث يتعلق كل واحد من آحاد الجملة باعتبار العلية والمعلولية اى يكون كل واحد علة باعتبار ومعلولا باعتبار فلم يوجب تناهيهما اى تناهي العلية والمعلولية وهو خبر لان وانما توجب تناهيهما لوجوب ازدياد احدى النسبتين اى العلية على الاخرى اى المعلولية من جهة السبق فان العلة سابقة على المعلول فاذا اعتبر التطبيق في العلة على المعلول يزيد العلة على المعلول بواحد كما ذكرنا قال ولان المؤثر في المجموع ان كان كل البعض اجزائه كان الشيء مؤثرا في نفسه وعلله والا فالمجموع له علة تامة وكل جزء ليس علة تامة اذ الجملة لا تجب به وكيف تجب الجملة بشيء هو محتاج الى ما لا يتناهى من تلك الجملة اقول لما ذكر برهان التطبيق اشار الى وجه رابع دال على بطلان التسلسل من جانب العلة تقريره ان مجموع الممكنات الموجودة المتسلسلة الى غير النهاية له مؤثر فالمؤثر في المجموع لا يجوز ان يكون نفسه وهو ظاهر ولا بعض اجزائه والا لكان مؤثرا في نفسه وفي علل نفسه لان المؤثر في الجملة لا بد وان يكون مؤثرا في كل واحد من اجزائه والا لم يكن مؤثرا في بعضها فلا يكون هو وحده مؤثرا في الجملة بل مع علة ذلك البعض وقد فرض كونه مؤثرا فيه هف فتعين ان يكون المؤثر في جميع الممكنات الموجودة امرا خارجا والخارج عن جملة الممكنات الموجودة واجب فلا بد وان يكون علة لشيء من اجزائها والا لم يكن علة الجملة ولا يجوز ان يكون علة للمعلول المعين ولا للعلل المتوسطة والا لزم اجتماع مؤثرين على اثر واحد وهو محال فتعين ان يكون علة لو فرض في الجملة هو المبدأ فينقطع به الجملة وبعبارة اخرى الجملة لها علة تامة ولا يجوز ان يكون نفسها ولا بعضها اذ كل بعض محتاج الى ما لا يتناهى ولا تجب الجملة بالكل بل البعض بل به وبما يحتاج اليه من الامور الغير المتناهية فتعين ان يكون العلة التامة خارجة عنها فينتهي الى واجب الوجود وينقطع به التسلسل يعرف بالتامل فيما سبق وفيه نظر لان الجملة انما لا تجب بشيء يحتاج الى الامور الغير المتناهية اذا لم تكن تلك الامور داخلة فيه ولما كانت داخلة فيه فيجوز ان تجب به الجملة فجاز ان يكون في كل الشيء ما بعد المعلول الاخير الى غير النهاية وهو بعض من الجملة يحتاج الى امور غير متناهية داخلة فيه وقد وجبت به الجملة برهان آخر على امتناع التسلسل في الامور المترتبة الموجودة معا سواء كان في الموصوف والصفة او في العلة والمعلول وسواء كان من جانب الموصوف والعلة او بالعكس او من كلا الجانبين ولنبين في التسلسل من جانب العلة فنقول لو تسلسل العلل الى غير النهاية للزم ان يتقدم على المعلول المعين علل غير متناهية وكل علة يعتبر منها فانها مع معلولاتها المتاخرة عنها متاخرة عن واحدة من العلل وكذا كل جملة معتبرة منها تكون متاخرة عن واحدة منها فيلزم ان يكون هناك علة متقدمة على تلك العلل لانه اذا كان كل علة وكل جملة منها مسبوقة بعلة يكون الجميع مسبوقا بعلة والا لم يكن البعض مسبوقا والتقدير بخلافه وتلك العلة لا يسبقها غيرها والا لم يكن متقدمة على الجميع فينقطع بها التسلسل واذا عرفت فيما ذكرنا يمكنك ان تعرف في الباقي قال صاحب الاشراق لو تسلسلت العلل والمعلولات الى غير النهاية من طرف المبدأ فلا تخلو اما ان يكون بين المعلول الاول وبين كل واحد من العلل الواقعة في السلسلة علل متناهية او لم يكن والثاني يقتضي ان يكون بينه وبين علة من العلل علل غير متناهية فيكون ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين والاول يلزم ان يكون الكل متناهيا لوقوع بينه وبين واحد من العلل وقيل عليه بان قوله الطرف الواقع بين المعلول الاول وبين واحد من العلل الموجودة كلام غير محصل لان الشيء الواقع بين الشيئين انما يقع

بين الشيئين المعينين وكل ما بعد المعلول الاول لا يجب ان يقع بينه وبين شيء معين سواء كان ما بعد المعلول الاول متناهيا او غير متناه اذ لا يكون بعد الكل شيء حتى يمكن ان يتصور ان الطرف يقع بين المعلول الاول وبين شيء غيره **قال ويتكافى النسبتان في طرفي النقيض اقول** اي النسبة التي هي العلية والنسبة التي هي المعلولية يتكافيان في طرفي النقيض اي الوجود والعدم يعني انه لما صدقت العلية على موجود وجودي صدقت المعلولية على موجود وجودي لان معلول الوجودي وجودي ولما صدقت العلية على موجود عدمي صدقت المعلولية على موجود عدمي فان علة عدم الشيء المعلول عدم علة وجوده فان عدم المعلول لا بد له من علة فلا يخلو من ان يتحقق تلك العلة بدون عدم شيء هو علة وجوده اولا يتحقق والاول باطل لانه يستلزم اجتماع الوجود والعدم بالنسبة الى الشيء الواحد والثاني لا يخلو اما ان يكون تلك العلة هي عدم شيء من علة وجوده وهو المطلوب او هو مع غيره والثاني باطل لانه لو كان كذلك لم يترتب عدم المعلول على عدم العلة مع قطع النظر عن ذلك الغير والثاني باطل لانه لو كان كذلك لم يترتب عدم المعلول على عدم العلة مع قطع النظر عن ذلك الغير والتالي باطل فتعين ان يكون عدم العلة علة لعدم المعلول **قال والقبول والفعل متنافيان مع اتحاد النسبة لتنافي لوازمهما اقول** الشيء الواحد الذي لا تكثر فيه بوجه من الوجوه من غير تعدد الآلات والشرائط لا يكون قابلا لشيء وفاعلا له لان القبول والفعل متنافيان عند اتحاد النسبة اي عند اتحاد نسبة الفعل ونسبة القبول بان يكون نسبة الفعل واقعة بين المنتسبين اللذين وقع نسبة القبول بينهما اي الذات التي عرضت لها الفاعلية بعينها هي الذات التي عرضت لها القابلية وكذا الشيء الذي عرض له المفعولية بعينه الشيء الذي عرض له المقبولية والذي يدل على تنافي الفعل والقبول عند اتحاد النسبة تنافي بين لازميهما اعني الوجوب اللازم للفعل والامكان الخاص اللازم للقبول فان الفعل يلزم الوجوب والقبول يلزم الامكان الخاص الوجوب والامكان لما اعتبر بالنسبة الى شيء واحد يتحقق التنافي بينهما وتنافي اللازمين يوجب تنافي الملزومين واذا كان الفعل والقبول متنافيين لا يكون الشيء الواحد قابلا وفاعلا معا والا يلزم الجمع بين المتنافيين وايضا حيثية القبول غير حيثية الفعل فلو كان الشيء الواحد قابلا وفاعلا يلزم التركيب او التسلسل وكلاهما محال ويجب التخالف بين العلة والمعلول **الا اذا كان المعلول محتاجا لذاته الى تلك العلة والا فلا والحق صدق احدى النسبتين على المتقابلين** **اقول** المعلول على قسمين قسم يكون نوعيته وماهيته الذاتية تقتضي ان يكون معلولا في وجوده لطبيعة فيكون العلة مخالفة لنوع المعلول بالضرورة اذا كان معلولا لها في نوعه والا يلزم كون الشيء علة لنفسه وقسم يكون معلولا في تشخصه لا في نوعه فيجوز ان يكون العلة موافقة للمعلول في نوعيته مثال الاول كون النفس علة للحركة الاختيارية ومثال الثاني كون هذه النار علة لتلك النار فان هذه النار ليست علة لتلك النار في انها نار بل في انها علة لهذه فاذا اعتبر من جهة النوعية كانت هذه العلة للنوعية بالوضع لا بالطبع صدق احدى النسبتين اي العلية والمعلولية على المتصاحبين اي لا يجب صدق العلية العارضة لشيء على ما يصاحب ذلك الشيء ولا صدق المعلولية العارضة لشيء على ما يصاحب ذلك الشيء والحاصل ان ما مع العلة لا يجب ان يكون علة وكذلك ما مع المعلول لا يجب ان يكون معلولا **قال وليس الشخص من العنصريات علة ذاتية لشخص آخر منها والا لحقت الاشخاص ولاستغنائه عن بعضها ولعدم تقدمه وتكافؤهما ولبقاء احدهما مع عدم صاحبه** **اقول** الشخص من العنصريات كشخص من النار لا يكون علة ذاتية لشخص آخر منها لخمسة وجوه آ



ب لو كان الشخص من العنصريات علة ذاتية لشخص آخر منها يلزم ان يتسلسل الاشخاص الى غير النهاية مترتبة موجودة والتالي باطل فكذا الملازم فلان العلة العلة الذاتية تستدعي ترتب معلولها عليها والا لم يكن ذاتية لها ومعلولها ايضا شخص منها والغرض ان الشخص منها علة ذاتية لشخص آخر منها فيلزم التسلسل في الاشخاص المترتبة الموجودة معا ج ان الشخص من العناصر يستغني عن شخص آخر بغير ذلك الشخص فانه ليس شخص من اشخاص العناصر اولى بان يكون علة ذاتية لشخص آخر من غيره فبغير ذلك الشخص يستغني عن ذلك الشخص الذي فرضنا علة فيما فرضناه علة ذاتية لا يكون علة ذاتية بل يكون علة بالعرض د الشخص من العناصر لا يتقدم بالذات على شخص آخر منها لان كل شخص من العناصر يمكن ان يفرض متقدما على شخص آخر ومتأخرا عنه وهو ينافي العلة الذاتية لا بد ان يكون متقدما بالذات على المعلول ه الشخص من العناصر لو كان شخصا آخر في ان احدهما ليس اولى بان يكون علة للآخر من العكس فالمتكافئان لا يكون احدهما علة للآخر و ان كل شخص من العناصر يجوز ان يبقى بعد عدم شخص آخر والمعلول لا يجوز ان يبقى بعد علته الذاتية **قال والفعل منا يفتقر الى تصور جزئي ليتخصص به الفعل ثم شوق ثم ارادة ثم حركة من العضلات ليقع منا الفعل اقول** يريد ان يشير الى مبادي الافعال الاختيارية الصادرة منا المنسوبة الى القوة الحيوانية فنقول ان الافعال الاختيارية لها مبادي اربعة آ التصور الجزئي للشيء الملائم والمنافر تصورا مطابقا او غير مطابق وانما ينبغي ان يكون التصور جزئيا لان التصور الكلي يكون نسبته الى جميع الجزئيات على السواء فلا يقع به جزئي خاص والا يلزم ترجيح احد الامور المتساوية على الباقي ولا جميع الجزئيات لامتناع حصول الامور الغير المتناهية ب شوق ينبعث عن ذلك التصور الى جذب ان كان ذلك الشيء لذيذا ونافعا يقينا او ظنا ويسمى شهوة والى دفع وغلبة ان كان ذلك الشيء مكروها او ضارا يقينا او ظنا ويسمى غضبا ج الارادة او الكراهة وهي العزم الذي يجزم بعد التردد في الفعل او الترك ويدل على مغايرة الارادة والكراهة للشوق كون الانسان مريدا لتناول ما لا يشتهيه وكارها لما يشتهيه وعند وجود الارادة والكراهة يترجح احد طرفي الفعل او الترك الذي يتساوى نسبتهما الى القادر عليهما د حركة من القوة المنبثة في العضلة ويدل على مغايرتها لساير المبادي كون الانسان المشتاق العازم غير قادر على تحريك العضلة وكون القادر على ذلك غير مشتاق ولا عازم **قال والحركة الى مكان يتبع ارادة بحسبها وجزئيات تلك الحركة تتبع تخيلات وارادات جزئية يكون السابق من هذه علة للسابق من تلك المعد لحصول اخرى فيتصل الارادات في النفس والحركات في المسافة اقول** الحركة الاختيارية الى مكان يتبع الارادة المتعلقة بتلك الحركة والمسافة التي يكون لتلك الحركة يكون اما متدلة ممكن ان يعرض فيه حدود جزئية بحرى المسافة بها الى اجزائها الجزئية والمتحرك يتخيل بعد الارادة المتعلقة بمجموع الحركة المنبعثة عن تخيلها جزءا جزئيا وينبعث منه ارادة جزئية متعلقة بقطع المتحرك ذلك الجزء من المسافة الذي انفصل بذلك الحد فيصير تلك الارادة الجزئية سببا لقطع ذلك الجزء فان انقطع التخيل انقطع الارادة او الحركة فيقف المتحرك وان لم ينقطع بل يتصل التخيلات متجددة على التوالي بحسب اتصال المسافة ويكون السابق من الارادة علة معدة للسابق من الحركة المعدة لحصول ارادة اخرى ثم هذه الارادة معدة لحركة اخرى فيتصل الارادات المتجددة في النفس والحركات في المسافة الى ان ينتهي **قال ويشترط في صدق المؤثر على المقارن الوضع اقول** اي ويشترط في صدق المؤثر على المقارن للمادة الوضع اي يشترط في كون الصور والاعراض المقارنة للهيولى اعني الصور والاعراض

المفارقة لما ذكر علة لشيء الوضع وذلك لان الصور والاعراض قواها بمولدا الاجسام فكذلك ما يصدر عنها بعد قواها يصدر بواسطة

تلك المواد فيكون بمشاركة من الوضع ولذلك فان النار لا يسخن اي شيء اتفق بل ما كان ملاقيا لجرمها او كان له وضع بالقياس اليها والشمس

لا تضيء كل شيء بل ما كان مقابلا لجرمها فقد ظهر ان الصور والاعراض انما تفعل بمشاركة الوضع **وان لا تنام بحسب المدة والعدة والشدة**

**التي باعتبارها يصدق التنامي وعدم الخاص على المؤثر لان القوى تختلف باختلاف القابل ومع اتحاد المبدأ يتفاوت مقابلة الطبيعية**

**تختلف باختلاف الفاعل لتساوي الصغير والكبير في القبول واذا تحركا مع اتحاد المبدأ يعرض التنامي اقول** اي وتشترط في صدق التاثير

على المفارق اي الصور والاعراض التنامي فيكون قوله التنامي معطوفا على قوله الوضع وانما يشترط في صدق التاثير على المفارق التنامي

لانه لا يمكن وهو قوة جسمانية تقوى على اعمال غير متناهية اشار اولا الى ان صدق التنامي وعدم الخاص اعني عدم التنامي على ما

التنامي وهو عدم الملكة على المؤثر بحسب المدة والعدة والشدة ثم اقام الحجة على امتناع كون القوة الجسمانية قوية على اعمال غير متناهية

كما بيان ان صدق التنامي وعدم الخاص على المؤثر بحسب المدة والعدة والشدة فهو فوق ما تقدم من ذكرها اولا فنقول التنامي

واللاتنامي الخاص يلحقان الكم الزائد ويلحقان كلها لذاتيته او لشيء يتعلق به يلحق بسبب تلك الكمية التنامي واللاتنامي ما يلحق الكم

وهو تنامي المقدار ولا تناهيه ومنها ما يلحق الكم المنفصل اعني العدد وهو تنامي التعدد ولا تناهيه والمقدار كما لا يمكن فرض لا نهاية

في الازدياد لا نهاية المقدار فقد يمكن فرض لا نهاية في الانتقاص لا نهاية الاعداد والشيء الذي له مقدار كالجسم ذي المقدار والشيء

الذي له عدد كالعلل ذوات العدد والشيء الذي يتعلق به شيء ذو مقدار او ذو عدد كالقوى التي يصدر عنها عمل متصل في زمان

او اعمال متناهية لها عدد فيعرض النهاية واللانهاية يكون فيه بحسب مقدار ذلك العمل او عدد تلك الاعمال والذي بحسب المقدار يكون لا مع

فرض وحدة العمل واتحاد زمانه او مع فرض الاتصال في العمل نفسه لا من حيث يعتبر وحدته او كثرته فالقوى بهذه الاعتبارات تكون

ثلثة اصناف ١ قوى يعرض صدور عمل واحد منها في ازمنة مختلفة كرماة يقطع سهامهم مسافة واحدة محدودة في ازمنة مختلفة

ولا محالة تكون التي زمانها اقل اشد قوة من التي زمانها اكثر ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهي في الشدة لا في زمان والا لكان

الواقع في نصفه اشد فلا لاتنامي في الشدة ٢ قوى يفرض صدور عمل ما منها على الاتصال في ازمنة مختلفة كرماة يختلف

ازمنة حركات سهامهم في الهواء ولا محالة يكون التي زمانها اكثر اقوى من التي زمانها اقل ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهي

في زمان غير متناه ٣ قوى يفرض صدور اعمال متوالية عنها تختلف بالعدد كرماة تختلف عدد رميهم ولا محالة يكون التي يصدر عنها

عددا اكثر اقوى من التي يصدر عنها عددا اقل ويجب من ذلك ان يعمل غير المتناهي عددا غير متناه فالاختلاف الاول بالشدة والثاني

بالمدة والثالث بالعدة واذا تقرر ذلك فنقول التنامي وعدم الخاص انما يصدق على المؤثر باحد الاعتبارات الثلث لما احتج على

امتناع صدور الاعمال الغير المتناهية عن القوى الجسمانية فتقريرها ان نقول القوة الجسمانية لو حركت جسما فلا يخلو اما ان

يكون تحريكها لذلك الجسم بالقسر او بالطبع وذلك لانه لا يخلو ان لا يكون ذلك الجسم المتحرك محلا لتلك القوة او يكون والقسمان باطلان

لا الاول واليه اشار بقوله لان القوى تختلف باختلاف القابل فلان الجسم لا يكون الا متناهيا في العدد لما تبين من تناهي الابعاد



متناهية فاذا حرك جسم بقوته جسما آخر من مبدأ مفروض حركات غير متناهية بحسب الزمان او العدد وفرضنا ان ذلك الجسم المحرك

تحرك بتلك الحركة القوة جسما آخر شبيها بالجسم الاول في الطبيعة واصغر منه في المقدار من ذلك المبدأ المفروض فيجب ان تحرك الثاني

اكثر من الاول لان القوى القسرية تختلف آثارها باختلاف القابل وذلك لان طبيعة الجسم المقسور تعاوق القاسر والشكل ان طبيعة

الجسم الاكبر تكون اقوى من طبيعة الجسم الاصغر لاشتمال الجسم الاعظم على مثل طبيعة الاصغر وعلى ما يزيد عليه فيكون معاوقة الاكبر

اكثر من معاوقة الاصغر فيكون تحريك الاصغر اكثر من تحريك الاكبر ولما كان مبدأ التحريك واحدا بالفرض وجب ان يقع الزيادة في

مقابلة اي في الجانب الآخر الذي فرض اللانهاية فيه وكذلك النقصان ويلزم منه انقطاع الاول فيكون جانبه الآخر الذي فرضنا غير

متناه متناهيا هف **و**اورد على هذا بانه يجوز ان يقع التفاوت بحسب الشدة وح لا يجب انقطاع احدهما **واجيب** بان المراد

بالقوة المذكورة هنا هي التي لا نهاية لها باعتبار العدة او المدة دون الشدة لان اللاتنامي بحسب الشدة لا يتصور والا لوقع حركة

لا في زمان وهو محال **قيل** وفيه نظر لان اخذ القوة بحسب الاعتبارين لا ينافي وقوع التفاوت بالاعتبار الثالث **والجواب** الصحيح

ان يقال التفاوت بحسب الشدة يستدعي التفاوت بحسب العدة او المدة وح يلزم انقطاع احدهما وفيه اورد على البرهان المذكور

ايضا ان القائلين بتنامي الحوادث لما استدلوا بوجوب ازديادها كل يوم على تناهيها رد عليهم الشيخ الرئيس بان الحوادث

لما لم يكن لها مجموع موجود في وقت من الاوقات لم يكن الحكم بالازدياد عليها صحيحا فضلا عن ان يكون مقتضيا لتناهيها فللقائل

ان يرد ههنا بما رد به عليهم بعينه وهو ان يقول ليس للحركات التي يقوى هذه القوة عليها مجموع موجود في وقت ما فاذن لا يصح

الحكم عليها بالزيادة والنقصان **اجيب** عنه بان المحكوم عليه ههنا كون القوة قوية على تلك الافعال وهذا المعنى حاصل في الحال والشك

ان كون القوة قوية على تحريك الكل اقل من كونها قوية على تحريك الجزء فوقع التفاوت في القوة عليها بخلاف الحوادث فان مجموعها

لما لم يكن موجودا في وقت استحال الحكم عليها بالزيادة والنقصان **قيل** ولقائل ان يقول انتم تستدلون على تفاوت قوة القوة

على تحريك الكل والجزء بوقوع التفاوت في تلك الافعال وح يعود الاشكال **قيل** لما كانت لا نهاية الحوادث في الجهة التي تلي

الماضي وازديادها في الجهة الاخرى التي تلي الحال لم يكن الاستدلال بالازدياد على وجوب التنامي صحيحا كما مر ولما كانت الافعال

الصادرة بحسب طبايع المقسورات المختلفة وجب ان يكون التفاوت في الجهة الاخرى ووجب التفاوت تناهيها في تلك الجهة

ايضا وبذلك افترقت الصورتان **وللقائل ان يقول** لم لا يجوز ان يكون الحركات الصادرة عن القوة القرية لا نهاية لها في الجهة التي

تلي الماضي وازديادها في الجهة الاخرى وح لم يكن الاستدلال بالازدياد على وجوب التنامي صحيحا ولا الثاني وهو كون القوة الجسمانية

محركة بالطبع الى غير النهاية واليه اشار بقوله والطبيعي يختلف باختلاف الفاعل فباطل ايضا وذلك لان قوة الجسم الاكبر من قوة بعضه

لو انفرد وليس لزيادة جسمه في المقدار اثر في منع التحريك حتى يلزم ان يكون نسبة المتحركين في التحركين واحدة بل المتحركات

لا يختلفان في قبول الحركة والمحركان مختلفان بحسب الازدياد والنقصان فان حرك الكبير والصغير الذي هو بعض منه جميعهما

من مبدأ معين واحد مفروض حركات بغير نهاية عرض التفاوت في مقابل المبدأ اي الجانب الذي فرض غير متناه

ويلزم منه تناهي الاقل وكانت زيادة حركات الاكبر على حركات الاصغر على نسبة متناهية فكان الجميع متناهيا قال والمحل المقوم
بالحال قابل له ومادة للمركب وقبوله ذاتي وقد يحصل البعد والقرب باستعدادات تكتسبها باعتبار الحال فيه وهذا الحال صورة للمركب وجزء فاعل
لمحله وسواء اقول لما فرغ من العلة الفاعلية اراد ان يشير الى العلة المادية والصورية فقال والمحل المقوم بالحال قابل له اي المحل
الذي يحتاج وجوده الى الحال يسمى قابلا بالنسبة الى الحال المقوم له ومادة بالنسبة الى المركب وقبول المادة للصورة ذاتي اي لو كان حصول
الحال في المادة ذاتي للمادة والا يلزم الانقلاب قوله وقد يحصل البعد والقرب اشارة الى جواب دخل مقدر توجيه الدخل لو كان
ذاتيا للمادة لما زال عنها والتالي باطل اما الملازمة فلان ما كان ذاتيا للشيء امتنع زواله عنه والا لما كان ذاتيا واما بيان بطلان التالي
فلان المادة قد تقبل شيئا ولا تقبل غيره ثم تصير قابلة لذلك الغير توجيه الجواب ان نفس القبول المطلق لم يتخلف بل ثابت
في جميع الاحوال لكن القبول قد يكون قريبا وقد يكون بعيدا فان قبول النطفة للصورة الانسانية ابعد من قبول العلقة لها
وكذلك العلقة بالنسبة الى المضغة فالزايل عنها هو القرب والبعد لا القابلية المطلقة وسبب القرب والبعد استعدادات تكتسبها
باعتبار الحال فيه فان الحرارة لما حدثت في الماء استعد لصورة الهواء فمادة الماء اذا زالت عنها صورة الماء وحدث فيها صورة الهواء
صارت اقرب لقبول صورة النار والحال في المادة التي يقوم المادة بها صورة بالنسبة الى المركب وشريك للفاعل لمحله والصورة
المقومة للمادة واحدة لان الواحدة ان استقلت بتقويم المادة استغنت المادة عن غيرها فلا يكون غيرها صورة للمادة وان لم
يستقل كان المجموع هو الصورة لان التقويم حصل به والمجموع صورة واحدة وكل منهما جزء صورة لا صورة قال فالغاية علة بماهيتها
لعلية العلة الفاعلية معلولة في وجودها للمعلول وهي ثابتة للكل واعلم اقول لما ذكر المادة والصورة اراد ان يشير الى الغاية والغاية
ما لاجله الايجاد وهي علة بماهيتها معناها لعلية العلة الفاعلية فتكون بهذا الاعتبار علة للمعلول ومعلولة في وجودها
للمعلول فان وجود الغاية يترتب على وجود المعلول فالتقدم بحسب الوجود العقلي والتأخر بحسب الوجود الخارجي فلا دور والغاية ثابتة
للكل قاصدا اي لكل فاعل فعل بالقصد والاختيار فان الفاعل انما يقصد الفعل لغرض قال القوة الحيوانية المحركة فغايتها
الوصول الى المنتهى وقد يكون غاية للشوقية وقد لا يكون فان لم يحصل فالحركة باطلة والا فهو خير او عادة او قصد ضروري او عبث
وجزاف اقول الحركات الاختيارية الصادرة عن الحيوان لها مباد اربعة مترتبة كما ذكرنا والمبدأ القريب القوة المحركة المنبثة
في عضلة العضو والمبدأ الذي يليه هو الاجماع من القوة الشوقية والابعد منه هو التصور الملايم او المنافر فاذا ارتسم في التخيل
او التفكر صورة في النفس تحركت القوة الشوقية الى الاجماع فتخدمها القوة المحركة في الاعضاء فما انتهى اليه الحركة وهو الوصول
الى المنتهى هو غاية القوة الحيوانية المحركة وليس لها غاية غير ذلك وقد يكون ذلك الامر غاية للقوة الشوقية وقد لا يكون بل يكون لها
غاية اخرى لكن لا يتوصل اليها الا بالحركة مثال الاول ان الانسان ربما ضجر عن المقام في موضع ما فتخيل في نفسه صورة موضع اخر
فيشتاق الى المقام فيه فيتحرك نحوه فانتهت الحركة اليه فغاية قوته الشوقية نفس ما انتهى اليه تحريك القوة المحركة ومثال الثاني
ان الانسان قد يتخيل في نفسه صورة لقاء لصديق له فيشتاق فيتحرك الى المكان الذي يصادفه فيه فينتهي حركته الى ذلك



الى ذلك المكان ولا يكون نفس ما انتهت اليه حركته نفس غاية القوة الشوقية بل هي شيء آخر لكن يتبعه ويحصل بعده وهو لقاء الصديق
فاذا كانت غايتهما متحدة لم يكن الحركة باطلة وان كانت غاية للشوقية بحسب التخيل دون الفكر يسمى ذلك الفعل عبثا والا فهو خير
وان كانت مختلفة فلا يخلو اما ان يحصل غاية القوة الشوقية بعد الوصول الى المنتهى او لا يحصل فان لم يحصل فالحركة باطلة بالنسبة
الى الشوقية وان حصلت فلا يخلو اما ان يكون المبدأ هو التفكر او التخيل فان كان الاول فهو الخير المعلوم او المظنون وان كان
الثاني فلا يخلو اما ان يكون التخيل وحده مبدأ ويسمى ذلك الفعل جزافا او التخيل مع طبيعة او مزاج ويسمى ذلك الفعل قصدا ضروريا
او طبيعيا او مع خلق وملكة نفسانية ويسمى ذلك الفعل عادة لان الخلق انما يتقرر بتكرر الافعال فيما يكون بعده يكون عادة
وبعض ما ذكرناه يخالف ما في المتن لكن الصحيح هذا قال فاثبتوا للطبيعيات غايات وكذا للاتفاقيات اقول الحكماء قد اثبتوا
للحركات الاسطقسية الطبيعية غايات والدليل عليه ان حبة من البر وحبة من الشعير اذا وقعتا في الارض الحرة وصادفتا الشمس
والسقي وساير الشرائط التي لا بد للنبات منها انبتت الاولى سنبلة بر والاخرى سنبلة شعير ولا بد من نفوذ اجزاء الارض والماء
في الحبة ليصير غذاء لها ويتكون منها السنبلة وذلك النفوذ انما يكون بحركة الارض والماء عن مواضعهما الطبيعية واستحال
ان يكون تلك الحركات عبثا لامتناع ان يكون المطلوب بالطبع متروكا بالطبع فتكون تلك الحركات من قوة في الحبة ثم لا يخلو اما ان يكون
في تلك الارض اجزاء مختلفة القبول فان يكون سنبلة بر او يكون سنبلة شعير او لم يكن بل كلها يصلح لكل منهما فان كان الاول
فذلك الاختلاف ليس لماهية الاجزاء الارضية بل لان القوة الموجودة في الحبة افادت ذلك الجزء من الارض تلك الخاصية فان
كانت افادت تلك الخاصية لخاصية اخرى سابقة عليها لزم التسلسل وان كانت للخاصية اخرى كانت القوة الموجودة في
الحبة لذاتها متوجهة الى ذلك الفعل وان كان الثاني لم يكن صيرورة ذلك الجزء برا والاخر شعيرا ضرورة بل لاجل ان القوة الفاعلة
تحركها الى تلك الصورة فيكون صدور ذلك الفعل عنها دائما او اكثريا وهو المراد بالغاية للحركة الطبيعية قيل لو كان للطبيعة غاية
لكان لها روية والتالي باطل بيان الملازمة ان ما لا روية له لا غاية له وايضا لو كان ما تادي الاسباب اليه بحسبها دائما او اكثريا
يقتضي ان يكون المتادي اليه غاية لتلك الاسباب كان كل ما تادي اليه الطبيعة على الدوام او الاكثر غاية والتالي باطل لان الموت
والهرم والفساد تتادى اليها الطبيعة دائما او اكثريا ويمتنع ان يكون غاية للطبيعة لاستحالة ان يكون الموت والذبول والهرم
والشباب والافساد والاصلاح غاية للطبيعة لكونها امورا متضادة اجيب عن الاول بان الروية ليست شرطا للغاية فان
الروية لا تجعل الفعل ذا غاية بل الروية تعين الفعل الذي تختار من بين افعال جاز اختيارها لكل واحد منها غاية مختصة
فان الغاية لازمة للفعل ضرورة لا بفعل فاعل وعن الثاني بانا لا نم ان كل ما يتادى اليه الطبيعة دائما او اكثريا فهو غاية
ذاتية فان لوازم الغايات الذاتية يتادى اليها السبب دائما او اكثريا مع انها ليست بغايات ذاتية بل لا بد وان توجد في الامور
التي يتادى اليها السبب دائما او اكثريا غاية ذاتية ثم ان الطبيعة لما تادت الى الامور المذكورة وامتنع ان يكون الموت والهرم والفساد
غاية لها جعلنا اضدادها وهي الحيوة والشباب والتركيب غاية ذاتية لها ولئن سلم ان كل ما يتادى اليه السبب دائما او اكثريا فهو غاية

لكن لا نم ان الموت وغيره لا يكون غاية فان الموت وان لم يكن غاية ذاتية بالنسبة الى بدن من مات لكن جاز ان يكون غاية
ذاتية من وجه آخر وهو ان المادة لو بقيت مشغولة بصورة معينة دائما لتعطل ساير الجزئيات وذلك يخل بنظام العالم
ولان الموت هو خلاص النفس السعيدة عن العلايق البدنية وذلك نعم الغاية وكذا اثبتوا للاتفاقيات غايات واعلم
ان تادي السبب الى المسبب اما دائم او اكثري او لا هذا ولا ذاك فان كان دائما او اكثريا كان السبب ذاتيا والا فاتفاقيا والمسبب الذي
يتادى اليه السبب دائما او اكثريا فهو الغاية الذاتية والا فهو الغاية الاتفاقية قيل ان السبب الذي لا يستجمع الامور المعتبرة
في التاثير اولا فان كان الاول لزم حصول مسببه بالضرورة والا امتنع ان يتادى الى مسببه فلا يكون هو سببا لا ذاتيا ولا اتفاقيا
اجيب بان السبب قد يتوقف تاثيره على امور خارجة عن ذاته غير دائمة الحصول معه ولا اكثريته فيقال لمثل ذلك السبب من دون
الشرايط انه اتفاقي اذا كان اقتران تلك الامور له اقليا او متساويا فلا شك وهو السبب الاتفاقي بهذا المعنى فاذا اتفق ان
حصل معه تلك الامور ترتب عليه مسببه فذلك المسبب غاية اتفاقية له اذا اعتبر بالنسبة الى السبب وحده وان اعتبر بالنسبة اليه
مع اجتماع تلك الامور يكون غاية ذاتية له كما انه بذلك الاعتبار سبب ذاتي قال والعلة مطلقا قد يكون بسيطة وقد يكون مركبة وايضا
بالقوة او بالفعل وكلية او جزئية وذاتية او عرضية وعام او خاصة قريبة او بعيدة مشتركة او خاصة اقول لما فرغ من مباحث العلل
الاربع اراد ان يشير الى اقسام كل منها فان العلة مطلقا اي العلة سواء كانت فاعلية او مادية او صورية او غائية ينقسم الى الاقسام
المذكورة والتقسيم من وجوه منها ان تكون بسيطة او مركبة فالعلة الفاعلية البسيطة كطبايع البسايط العنصرية الفاعلة لحركاتها
والمادية البسيطة كهيولى الاجسام العنصرية بالنسبة اليها والصورية البسيطة كصورة كل منها والغائية البسيطة كوصول كل
منها الى مكانها الطبيعي والفاعلية المركبة كالعقل والصورة بالنسبة الى الهيولى والمادية المركبة كالعناصر الاربعة بالنسبة الى
صور المركبات والصورية المركبة كالصورة الانسانية والغائية المركبة كشرى المتاع ولقاء الحبيب بالنسبة الى العقود الشوقية
ومنها ان يكون بالقوة او بالفعل فالفاعلية بالفعل كالطبيعة التي يصدر عنها الحركة حالة عود الجسم الى مكانه الطبيعي والمادية
بالفعل كالجنين بالنسبة الى الانسانية وبالقوة كالنطفة بالنسبة اليها والصورية بالفعل كصورة الماء حين كونه ماء
بالفعل وبالقوة كصورة الماء حين كون المادة ملابسة لصورة الهواء والغائية بالفعل كحصول الجسم في مكانه الطبيعي وبالقوة
كالقاسر يصل الجسم الى المكان الطبيعي ومنها ان يكون كلية او جزئية فالفاعلية الكلية كالبناء للبيت والجزئية كهذا البناء له
والمادية الكلية كالنطفة والجزئية كهذه النطفة وكذا في سايرها ومنها ان يكون ذاتية او عرضية فالفاعلية الذاتية هي
التي تستند اليها الفعل بالحقيقة كالصورة النارية في الاحراق والعرضية هي التي تقتضي شيئا ويتبع ذلك الشيء شيء آخر فهي
بالنسبة الى ذلك الشيء علة بالعرض كالسقمونيا بالنسبة الى البرودة فانه يقتضي بالذات ازالة السخونة ويتبعه حصول
البرودة والمادية الذاتية هي التي يكون محلا للصورة بالذات والعرضية هي التي تكون مأخوذة مع عوارض خارجية والصورية
الذاتية هي المطلوبة لذاتها والعرضية ما يتبعها من الاعراض والغائية الذاتية هي المتوجه اليها بالذات والعرضية ما يتبعها



ما يتبعها ومنها ان يكون خاصة او عامة والعلة العامة هي التي تكون جنسا للعلة الحقيقية كالصانع الذي هو جنس للبناء والخاصة
هي العلة الحقيقية كالبناء وكذلك ساير العلل ومنها ان تكون قريبة او بعيدة والقريبة هي التي لا واسطة بينها وبين المعلول والبعيدة
بخلافها فالفاعلية القريبة كالعفونة بالنسبة الى الحمى والبعيدة كالاحتقان مع كلا امتلاء بالنسبة الى الحمى وكذا في ساير العلل ومنها
ان تكون مشتركة او خاصة فالمشترك ما يكون لمعلولات متعددة والخاصة بخلافها فالعلة الفاعلية المشتركة كالبناء للبيوت
والخاصة كالبناء لهذا البيت وكذا في سايرها قال والعدم للحادث من المبادي العرضية والعلة في الطرفين واحد والموضوع كالمادة
وافتقار الاثر انما هو في احد طرفيه واسباب الماهية غير اسباب الوجود ولا بد للعدم من سبب وكذا في الحركة ومن العلل المعدة ما يؤدي
الى مثل او خلاف او ضد والاعداد قريب او بعيد ومن العلل الوضعية ما هو معد اقول لما فرغ من اقسام العلل اراد ان يشير الى مباحث
متعلقة ببعض العلل التي وقع فيها اشتباه منها ان عدم الحادث من المبادي العرضية بالنسبة الى الحادث بيان ذلك ان الحادث
هو الموجود بعد ان لم يكن فيكون عدمه سابقا على وجوده فيكون عدمه مبدا له بهذا الاعتبار لكن لا يكون مبدا له بالذات بل بالعرض
ومبداه بالذات هو الفاعل ومنها ان الفاعل في الطرفين اعني الوجود والعدم واحد بيان ذلك ان الفاعل المستجمع لجميع ما يتوقف عليه الاثر
ان كان موجودا فقد وجد الاثر وان كان معدوما فقد عدم الاثر فالفاعل بالنسبة الى طرف الوجود هو بعينه الفاعل بالنسبة الى طرف
العدم لكن وجود الاثر متعلق بوجوده وعدمه متعلق بعدمه ومنها ان الموضوع وهو المحل المستغني عن الحال كالمادة وهو المحل
المتقوم بالحال في كون كل واحد علة قابلية لتشخص الحال فان الموضوع علة قابلية لتشخص الاعراض الحالة فيه كما ان المادة
علة قابلية لتشخص الصورة الحالة فيها لكن يتقوم الموضوع بدون ما حل فيه من الاعراض بخلاف المادة فانها لا يتقوم بدون الصورة
والحاصل ان الموضوع ايضا من جملة العلل ومنها ان افتقار الاثر انما هو في احد طرفيه اي في وجوده او عدمه ولا يفتقر الى المؤثر في ماهيته
من حيث انها ماهية اي افتقاره الى المؤثر الا بجعله موجودا او معدوما لا ان يجعله ماهية فان السواد انما يكون موجودا او معدوما
بالفاعل ولا يكون في انه سواد بالفاعل ومنها ان اسباب الماهية غير اسباب الوجود كما ان الوجود غير الماهية فاسباب الماهية
باعتبار العقل الجنس والفصل وباعتبار الخارج المادة والصورة واسباب الوجود هي الغاية والفاعل ومنها ان العدم الممكن
لا بد له من سبب لما عرفت ان الممكن نسبته الى طرفي الوجود والعدم على السواء فاتصافه بكل منهما يستدعي سببا والا لزم الترجيح
من غير مرجح والحركة ايضا كذلك اي لا بد ان يكون لعدمها سبب لانه لو لم يكن لعدمها سبب لكانت تقتضي بالذات وكونها غير قارة
الذات لا ينافي احتياج عدمها الى السبب فانه اذا وجد الحركة لا بد وان توجد لسبب فاذا عدم ذلك السبب بتمامه او شيء من اجزائه
او شرايط عدم الحركة فعدم الحركة مسبب عن عدم السبب على الوجه الذي هو سبب الوجود على ما ذكر اولا ومنها ان العلل منها معدة وهو
الذي تقرب المعلول الى علته بعد بعده عنها ومن العلل المعدة ما يؤدي الى مثل كالحركة الى منتصف المسافة المؤدية الى الحركة الى
منتهاها فان الحركة الى المنتصف معدة للحركة الى المنتهى وليست فاعلة لها بل الفاعل هي الطبيعة او النفس او القاسر والحركة الى
المنتهى معدة عن الفاعل والحركة الى المنتصف قربتها اليه ومن العلل المعدة ما يؤدي الى الخلاف كالحركة المؤدية الى السخونة

التي يخالفه الى الحركة ومن العلل المعدة ما يودي الى الضد كالحركة الى فوق المؤدية الى الحركة الى الاسفل **ومنها** اى الاعداد قريب او بعيد فالاعداد القريب هو الذي تحصل المعلول عقيبه كاعداد الجنين بالنسبة الى الصورة الانسانية والاعداد البعيد بخلافه كاعداد النطفة بالنسبة اليها والاعداد البعيد قابل للشدة والضعف **ومنها** ان من العلل الوضعية ما هو معد فان العلل الوضعية يقال باعتبارين احدهما ان يوجد العلة شيئا ويتبع ذكر الشئ شئ اخر كترتب العفونيا بالنسبة الى البرايب الثاني ان تكون للعلة وصف زائد لازم فيقال لذلك الوصف اللازم للعلة انه علة بالعرض والاول منهما معد **قال المقصد الثاني في الجواهر والاعراض وفيه فصول الاول في الجواهر الممكن لما ان تكون موجودا في الموضوع وهو العرض اولا وهو الجوهر وهو المفارق في ذاته وفعله وهو العقل او في ذاته وهو النفس او مقارن فاما ان يكون محلا وهو المادة او حالا وهو الصورة او ما يتركب منهما وهو الجسم والموضوع والمحل يتعاكسان وجودا وعدما في العموم والخصوص وكذا الحال والعرض وبين الموضوع والعرض مباينة ويصدق العرض على المحل والحال جزئيا** **اقول** لما فرغ من المقصد الاول شرع في المقصد الثاني وذكر فيه خمسة فصول آ في الجواهر ٢ في الاجسام ٣ في بقية احكام الاجسام ٤ في الجواهر المجردة ٥ في الاعراض الفصل الاول في الجواهر الممكن لما ان تكون وجوده في موضوع وهو العرض اولا في موضوع وهو الجوهر اعلم ان الحلول عبارة عن اختصاص شئ باخر بحيث يكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر والمختص الحال والمختص به المحل وكل ماهيتين حلت احديهما في الاخرى فلا بد وان يكون لاحديهما حاجة الى الاخرى والا لما حلت احديهما في الاخرى فلا يخلو اما ان يكون المحل مستغنيا عن الحال متقوما لا به بل بنفسه او لا يكون مستغنيا عنه فان كان الاول فالمحل هو الموضوع والحال هو العرض وان كان الثاني فالمحل هو المادة والحال هو الصورة والعرض والصورة يندرجان تحت الحال والموضوع والمادة يندرجان تحت المحل لما عرفت ذلك فالجوهر هو الماهية التي اذا وجدت كانت لا في موضوع والعرض هو الماهية التي اذا وجدت كان وجودها في موضوع والمراد بالكون في الموضوع هو الكون في شئ لا كجزء منه شائعا فيه بالكلية لا يصح مفارقته عنه فان لفظة في تذكر بالاشتراك على معان مختلفة ككون الشئ في الزمان والمكان وفي الخصب وفي الراحة وفي الحركة وكون الكل في الجزء وبالعكس والخاص في العام فان لفظة في في جميعها ليست بمعنى واحد فان بعض هذه الامور بالاضافة وبعضها بالآلة وبعضها بالظرفية فالشيوع والجامعة بالكلية وعدم جواز الانتقال في تعريف الكون في الموضوع هو قرينة يفهم منها المقصود بلفظة في المستعملة فيه ولا كجزء منه يحترز به عن مثل كون الجزئية في السواد والحيوانية في الانسان وقد تبين ان امثال هذه ليست باجزاء الحقيقة بل هي كالاجزاء ويدخل في حد الجوهر كليات الجواهر المرتسمة في الذهن فانها وان كانت حال كونها في الذهن في موضوع لكن يصدق عليها انها اذا وجدت خارج الذهن لم يكن وجودها في موضوع هذا اذا اعتبر الحقيقة الكلية بدون اعتبار الوجود الذهني لما اذا اعتبرت من حيث انها موجودة في الذهن فيمتنع ان توجد في الاعيان من حيث هي كذلك فح لا يكون جوهرا بل عرضا فواجب الوجود لا يكون جوهرا ولا عرضا اذ لا يصدق عليه انه ذو ماهية يلزم هذا المعنى بل وجوده عينه وليس له ماهية وراء الوجود كما عرفت



وراء الوجود كما عرفت والجوهر اما مفارق في ذاته وفعله عن المادة بان لا يحتاج في ذاته ولا في فعله الى المادة وهو العقل او مفارق في ذاته دون فعله وهو النفس او غير مفارق وهو اما محل لجوهر آخر او حال في جوهر آخر او مركب منهما فالاول هو المادة والثاني هو الصورة والثالث هو الجسم والموضوع والمحل يتعاكسان وجودا وعدما في العموم اى يكون المحل في جانب الوجود اعم من الموضوع مطلقا وفي جانب العدم بالعكس اى يكون عدم الموضوع مطلقا من عدم المحل وكذا الحال والعرض اى يكون الحال في جانب الوجود اعم مطلقا من العرض وفي جانب العدم بالعكس وبين الموضوع والعرض مباينة لان الموضوع هو المحل المتقوم بنفسه والعرض لا يكون متقوما بنفسه والمحل قد يكون جوهرا كالجسم بالنسبة الى الاعراض وقد يكون عرضا كالحركة بالنسبة الى السرعة والبطوء والحال ايضا قد يكون جوهرا كالصورة وقد يكون عرضا فيصدق على المحل والحال جزئيا اى بعض المحل عرض وبعض الحال عرض وكذا يصدق الجوهر على المحل والحال جزئيا فان بعض المحل جوهر وبعض الحال جوهر **قال والجوهرية والعرضية من ثواني المعقولات لتوقف نسبة احدهما على وسط واطلاق الانواع بالاولوية والمعقولية لاشتراكه عرضية** **اقول** اختلف العلماء في ان الجوهر هل هو جنس لما تحته اولا واختار المصنف انه ليس بجنس لما تحته كما ان العرض ليس بجنس لما تحته من تسعة اعراض واحتج على ذلك بوجهين الاول ان الجوهر والعرض نسبتهما الى ما تحتهما يتوقف على وسط اي لا يكونان محمولين على ما تحتهما الا بواسطة ولهذا احتجنا في اثبات جوهرية النفوس والصور وغير ذلك وفي اثبات عرضية الكميات والكيفيات الى وسط ولا شئ مما هو جنس لما تحته كذلك فلا شئ من الجوهر والعرض بجنس لما تحته وفيه نظر اذ لا نم انا اذا تصورنا ما تحت الجوهر بحقيقته احتجنا في اثبات الجوهرية الى واسطة واحتياجنا في اثبات جوهرية النفوس والصور وغيرها الى الوسط انما هو بسبب تعقلنا هذه الامور بخصائصها الثاني ان ما تحت الجوهر مختلف بالاولوية وعدمها وبالاقدمية وعدمها فان الجواهر الشخصية اقدم بالجوهرية واولى بها من غيرها وكذا العرض مختلف بالاولوية وعدمها فان العرض الغير القار اولى بالعرضية من غيره وكل ما هذا شانه فهو خارج عن حقيقة ما تحته فلا يكون جنسا لما تحته وفيه نظر فان الاقدمية والاولوية انما تقتضيان الخروج لو كان تنافي المحمول نفسه اما اذا كان تنافي المحمول باعتبار راجع اليه فلا والجواهر المشخصة لا يكون اقدم واولى من غيرها في نفس الجوهرية فان الجواهر المشخصة وغيرها لا يختلفان في حقيقة الجوهرية بل اقدم واولى من غيرها في الوجود فان وجود الجواهر الشخصية اقدم واولى فان الجواهر الشخصية من حيث هي اشخاص اى غير معقول معناه قولا وجوديا او وهميا على كثرة لا يتوقف على شئ آخر معقول عليه على غيره والا لكان من شرط وجود كل شخص ان يكون معه غيره بخلاف الجواهر الكلية فانها من حيث هي جواهر كلية معقولة بالقياس الى الجزئيات فان وجودها من حيث هي كلية معقول بوجه من الوجوه على موضوعات واستدل الامام ايضا على ان الجوهر ليس بجنس لما تحته بانا اذا قلنا للشئ انه جوهر كان هناك ثلثة امور الاستغناء عن الموضوع وكون الماهية علة لذلك الاستغناء والماهية التي عرضت لها هذه العلية فالجوهر لما ان يكون بعض هذه الامور او جميعها وايا ما كان امتنع ان يكون جنسا لما اذا كان الجوهر هو الامر الاول فلان الاستغناء امر سلبي لانه عبارة عن عدم الحاجة الى الموضوع والعدمي لا يكون جنسا الى الانواع المحصلة واما اذا كان هو الثاني فلان العلية من المعقولات الثانية فلا يكون جنسا لما هو محصل في الخارج واما اذا كان الثالث فلان الماهية

الى عرضت لها العلية اى عرضت لها انها علة للاستغنائها عن الموضوع مشتركة بين الامور المندرجة تحتها فلو كان مفهومها جنسا لما تحتها امتنع ان تكون مختلفة بتمام الماهية ضرورة لاشتراك جميعها فى هذا الجنس لكن جاز ان يكون مختلفة بتمام الماهية بان يكون معروض هذه العلية فى الجسم خصوص كونه جسما وفى العقل خصوص كونه عقلا وفى النفس خصوص كونه نفسا لان المختلفات بالماهية جاز اشتراكها فى لازم واحد ولما لم كان الجوهر هو المجموع فلان المجموع لاشتماله على العدمى عدمى فلا يكون جنسا للمحصل وفيه نظر اذ كما جاز ان يشترك الامور المختلفة بتمام الماهية فى لازم واحد جاز اشتراك الامور المتشاركة فى الذاتى فيه فحينئذ يلزم ان لا يكون جنسا بل غايته ان يبقى على الاحتمال واستدل ايضا بان الجوهر لو كان جنسا لكان امتياز الانواع الداخلة تحته بفصول وتلك الفصول امتنع ان يكون اعراضا لان العرض لا يكون مقوما للجوهر فيكون جواهر فقول الجوهر ان كان على تلك قول الجنس على النوع يلزم ان يكون للفصل فصل آخر ويتسلسل وان كان قول اللازم الخارجى لا يكون الجوهر جنسا لما تحته وفيه نظر اذ المراد بقولهم الجوهر جنس ان الجوهر جنس للانواع لا للفصول فيكون جنسا للانواع وعرضيا لازما للفصول فلا يلزم خلف والحق ان العرض ليس بجنس للاعراض فان العرض لا يدرك على طبيعة السواد والبياض وعلى سائر الطبائع بل يدرك على ان له نسبة الى ما هو فيه وعلى انه ذات تقتضى هذه النسبة وهذا معنى عرضى لان نسبة هذا المعنى الى اكثر الاعراض مثل الكيفية والكمية والوضع نسبة غير مقوم لماهياتها لان ماهياتها تعقل مدركة مقومة ولا يكون مشتملة على هذا المعنى والجنس يدرك على طبيعة الاشياء وحقيقتها لا على ما يلحق بماهياتها من النسبة ولكن ان الجوهر هل هو جنس ام لا فلم يتحقق عندى ولما كان الجوهر والعرض والجهولات بالمواطاة كانا امرين عقليين فلو ثبت كونهما ذاتيين على ما تحتهما يلزم ان يكونا من المعقولات الثانية ولما كان الاول غير متنازع فيه ولا تردد فى جعله المص كالمفروغ عنه حكم بكونهما من المعقولات الثانية عند اثبات انهما زايدان ثم قال المص والمعقول اشتراكه عرضى اى المعقول من لفظ الجوهر امر مشترك عرضى بالنسبة الى ما تحته وكذلك المعقول من العرض فانا نعقل من الجوهر انه ماهية لو وجدت كانت لا فى موضوع ونعقل من العرض انه ماهية لو وجدت تكون فى موضوع والامر الاول تشترك بين جميع الجواهر والامر الثانى بين جميع الاعراض لاشتراك العرض بين موضوعاته **قال ولا تضاد بين الجواهر ولا بينها وبين غيرها فالمعقول من الفناء العدم وقد يطلق التضاد على البعض باعتبار آخر اقول** لما بين ان الجوهر من المعقولات الثانية اراد ان يشير الى احكامه فقال لا تضاد بين الجواهر ولا بين الجواهر وبين غيرها اى لا يكون الجوهر ضدا للجوهر ولا للعرض لان الضد سواء كان حقيقيا او مشهوريا يعتبر فيه توارده على الموضوع لما عرفت فى التقابل والجوهر لا يرد على الموضوع لما عرفت فى تعريفه فلا يمكن عروض الضد له لا بالنسبة الى جوهر آخر ولا بالنسبة الى عرض وما يقال من ان الفناء ضد للجوهر فباطل لان المعقول من الفناء العدم والعدم لا يكون ضدا للشئ لان الضد لا بد وان يكون وجوديا وقد يعتبر فى الضد ورود على المحل اعم من ان يكون موضوعا اولا فح يكون بهذا الاعتبار بعض الجواهر ضدا للبعض وهو الجوهر الذى يكون فى محل اعنى الصورة والحاصل انه ان اعتبر الموضوع فى التضاد لم يكن شئ من الجواهر ضدا لشئ وان لم يعتبر الموضوع فيه بل المحل يكون الصورة ضدا لصورة اخرى **قال ووحدة المحل**



**المحل لا يستلزم وحدة الحال الا مع التماثل بخلاف العكس ولا الانقسام فغير مستلزم فى الطرفين والموضوع من جملة المشخصات وقد يفتقر الحال الى المحل لتوسط اقول** وحدة المحل لا يستلزم وحدة الحال فيه سواء كان ما يحل فيه جوهرا او عرضا كالهيولى الواحدة التى يحل فيها الصورة الجسمية والنوعية وكالجسم الواحد الذى يحل فيه السواد والحركة والحرارة هذا اذا كان الحال مختلفا لا اذا كان متماثلا فيمتنع ان يحل مثلان فيه والا يلزم رفع الاثنينية على تقدير الاثنينية لانه لا تمايز بينهما بحسب المفهوم لاستوائهما فيه ولا بحسب اللوازم كذلك ولا بحسب العوارض لانهما اذا كانا فى محل واحد كان نسبتهما الى جميع العوارض نسبة واحدة واذا لا امتياز ولا اثنينية قوله بخلاف العكس اى وحدة الحال تستلزم وحدة المحل لامتناع قيام الصورة الواحدة بمادتين وقيام العرض الواحد بمحلين وذلك لانه لو قام صورة واحدة او عرض واحد بمحلين فلا يخ اما ان ينقسم الى جزئين حتى قام احدهما باحد المحلين والجزء الآخر قام بالمحل الآخر فذلك مما لا نزاع فى جوازه او لا ينقسم بل الصورة الواحدة او العرض الواحد بعينه قام بكلا المحلين فذلك يح لانه يوجب ان لا يتميز الاثنان عن الواحد وقول ابى هاشم ان التاليف عرض واحد قائم بجوهرين وممتنع ان يقوم باكثر من جوهرين وقول بعض القدماء ان الاضافات المتماثلة موجودة قائمة بمحلين كالجوار والاخوة باطل لان التاليف لم يقم بمحلين من حيث هما محلان بل قام بهما من حيث هما محل واحد بيان ذلك ان التاليف امر عقلى عرض فى العقل للجزئين من حيث هما صارا مجتمعين والجوار والاخوة انما عرض لاحد المحلين بالقياس الى الآخر واخوة هذا لذاك غير اخوة ذاك لهذا واخوة هذا قائمة بهذا واخوة ذاك قائمة بذاك قوله واما الانقسام فغير مستلزم من الجانبين اى انقسام المحل لا يستلزم انقسام الحال فان انقسام الجسم الى الاجزاء بحسب الوهم كالمادة والصورة او بحسب العقل كالجنس والفصل لا يوجب انقسام الحال فيه ومحل النقطة والوحدة والاضافة قد ينقسم ولا يوجب انقسام النقطة والوحدة والاضافة وكذا انقسام الحال لا يوجب انقسام المحل فان انقسام الحال الى الاجزاء الغير المتباينة فى الوضع لا يقتضى انقسام المحل كالسواد الذى ينقسم الى الجنس والفصل فان انقسامه بهذا الاعتبار لا يوجب انقسام محله نعم انقسام الحال الى الاجزاء المتباينة الوضع يوجب انقسام المحل وكذا انقسام المحل الى اجزاء متباينة الوضع يوجب انقسام الحال فيه اذا كان حلوله فيه بالذات كحلول السواد فى الجسم لا من حيث هو غير منقسم كحلول النقطة فى الخط وحلول الخط فى السطح وحلول الشكل فى الجسم وموضوع العرض من جملة مشخصات العرض وذلك لان المقتضى لتشخص العرض المعين لا يكون ماهيته ولا لازمها والا انحصر نوعه فى شخصه وغيرهما لا ان يكون محله او حالا فى محله او امرا حالا فى العرض او امرا مباينا والثالث والرابع باطلان لانه لو كان كذلك لاستغنى عن الموضوع لانه فى وجوده وتشخصه متكيف بغير الموضوع والمكتفى فى الوجود والتشخص بغير المحل لا يفتقر الى المحل فيستغنى عنه وهو باطل فتعين الاول او الثانى وعلى التقديرين يفتقر فى تشخصه الى الموضوع فيكون الموضوع من جملة المشخصات واذا ثبت ان الموضوع من مشخصات العرض ثبت ان العرض لا يجوز الانتقال عليه لانه اذا كان الموضوع مشخصا له يكون محتاجا الى موضوع متشخص لان الموضوع المبهم لا يكون من حيث هو مبهم موجودا فى الخارج وما لا يكون كذلك لا يفيد وجودا

متشخصا خارجيا فالعرض لذلك لا يتحقق وجوده الا في محل بعينه فلا يرد عليه الانتقال وهذا بخلاف الجسم في احتياجه الى الحيز فانه
الجسم لا يحتاج في وجوده وتشخصه الى الحيز بل يحتاج في تحيزه الى حيز غير معين فلا يمتنع ان ينتقل من حيز الى آخر من حيث انه موجود
متشخص والحال ان العرض قد يحتاج الى الموضوع من غير وسط كالحركة الحالة في الجسم وقد يفتقر الى متوسط يحل العرض فيه ثم يحل
ذلك الحال في الموضوع كالحركة القائمة بالجسم فان السرعة تحل اولا في الحركة وبتوسطها تحل في الجسم لا يقال حلول الشيء في غيره معناه
حصوله في الحيز تبعا لحصول ذلك الغير فيه فذلك الغير لابد وان يكون جوهرا لانه لو كان عرضا لكان حصوله في الحيز تبعا لحصول غيره
فيه ثم لا يخلو اما ان يكون ذلك الغير هو الحال الاول او غيره فان كان الاول يلزم ان يكون حصول كل واحد منهما في الآخر تبعا لحصول الآخر
فيه فيلزم الدور وهو باطل وان كان الثاني يلزم الترجيح بلا مرجح لانه ليس جعل احدهما قائما بالآخر اولى من العكس فلابد وان يكون كل منهما
قائما بمحل هو الجوهر لانا نقول لا نم ان حلول الشيء في الشيء عبارة عما ذكرتم بل هو عبارة عن اختصاص احد الشيئين بالآخر بحيث يكون الاول ناعتا
والثاني منعوتا وان لم يكن ماهية ذلك الاختصاص معلومة لنا وتسمى الناعت حالا والمنعوت محلا ولما ثبت ان العرض يجوز ان يحل في
الموضوع بتوسط عرض آخر يحل فيه ثبت قيام العرض بالعرض قال ولا وجود لوضعي لا يتجزى بالاستقلال لحجب المتوسط وحركة الموضوعين
على طرفي المركب من ثلثة واربعة على التبادل وبلزوم ما يشهد الحس بكذبه من التفكك وسكون المتحرك وانتفاء الدائرة اقول لما فرغ من
احكام الجوهر والعرض اراد ان يشير الى تحقيق حقيقة الجسم فنقول الجسم الطبيعي اعني الجوهر الذي يمكن ان يعرض فيه الابعاد الثلثة اما مفرد
وهو الذي لم يتالف من اجسام او مركب وهو الذي يتالف من اجسام مختلفة كالحيوان او غير مختلفة كالسرير مثلا والجسم المفرد قابل للانفصال
فلا يخلو اما ان يكون الانقسامات الممكنة حاصلة فيه بالفعل اولا وعلى التقديرين اما متناهية او غير متناهية فهذه اربعة احتمالات
١ كون الجسم مولفا من اجزاء لا تتجزى متناهية وهو مذهب بعض القدماء واكثر المتكلمين من المحدثين ٢ كونه مركبا من اجزاء لا تتجزى
غير متناهية وهو مذهب قوم من القدماء والنظام من متكلمي المعتزلة ٣ كونه غير متالف من اجزاء بالفعل لكنه قابل لانقسامات
متناهية وهو مذهب جمهور الحكماء واختار المصنف ابطال المذهب الاول ولما كان بطلان المذهب الاول انما هو ببطلان الجزء
الذي لا يتجزى بدا بنفيه فقال لا وجود لوضعي لا يتجزى بالاستقلال والوضعي المشار اليه بالحس الذي لا يتجزى لا يخلو اما ان يكون مستقلا
وهو الجزء الذي لا يتجزى او غير مستقل وهو النقطة واحتج على نفي الجزء الذي لا يتجزى بوجوه ١ اذا وقع جزء بين جزئين بحيث يلاقي
الثلثة فلا يخلو اما ان يحجب الوسط الطرفين عن التماس اولا والاول والثاني يوجب التداخل وهو محال والاول يقتضي الانقسام ٢ لو فرضنا مركبا من
ثلثة اجزاء على الولاء ووضعنا على كل من طرفيه جزءا وتحرك الجزءان الموضوعان على طرفيه على السواء في السرعة والبطوء والابتداء
فلابد ان يتلاقيا فيلزم بالضرورة ان يكون نصف كل واحد منهما على نصف الطرف والنصف الآخر على نصف المتوسط فيلزم انقسام الجميع
٣ لو فرضنا مركبا من اربعة اجزاء على الولاء ووضعنا فوق احد طرفيه جزءا وتحت طرفه الآخر جزءا وتحركا على التبادل كل منهما
على السواء من اول الخط فيتحاذيا بالضرورة وموضع المحاذاة لابد وان يكون بين الثاني والثالث والا لم يكونا متساويين في
الحركة وحينئذ يلزم انقسامهما وانقسام الثاني والثالث ولما اقام الحجج على نفي الجزء اراد ان يشير الى ما لزم اصحاب هذا المذهب مما يشهد الحس



الحس بكذبه وقد التزموه منها التفكك تقريره ان الجزء القريب من مركز الرحى عند حركة الجزء البعيد منه وقطعه مسافة مساوية
لجزء لا يخلو اما ان يكون يتحرك جزءا او اقل او يسكن والاول يوجب ان يكون حركة الجزء البعيد مساوية لحركة الجزء القريب في السرعة والبطوء
وهو محال بالضرورة والثاني يوجب انقسام الجزء وهو خلاف مذهبهم والثالث يقتضي التفكك وقد التزموه مع ان الحس يكذبه ومنها سكون
المتحرك تقريره ان الفرس السائر من اول النهار الى نصفه لا يخلو اما ان يتحرك عند حركة الشمس وقطعها مسافة جزء جزءا او
اقل او يسكن والاول يوجب ان يكون حركة الشمس مساوية لحركة الفرس وهو باطل بالضرورة والثاني يوجب الانقسام وهو منافي
لمذهبهم والثالث يوجب سكون المتحرك وقد التزموه وهو ايضا مما يشهد الحس بكذبه ومنها انتفاء الدائرة تقريره ان الدائرة
القطعية ان تلاقت اجزاؤها بظواهرها وبواطنها للدائرة المنطبقة ساوت الدائرة المنطبقة وهو محال وان تلاقت
ببواطنها فقط لزم الانقسام فنفوا الدائرة وقالوا هذا انما يلزم على تقدير تحقق الدائرة وهو ممنوع فقد التزموا انتفاء
الدائرة وقالوا ان البصر يخطئ في امر الدائرة وذلك لان الدائرة المحسوسة شكل مضرس ليست بدائرة حقيقة قال والنقطة
عرض قائم بالمنقسم باعتبار التناهي والحركة لا وجود لها في الحال ولا يلزم نفيها مطلقا والآن لا تحقق له خارجا ولو تركبت الحركة مما
لا يتجزى لا يكون موجودة اقول لما بين ما لزم اصحاب المذهب الاول اراد ان يشير الى اجوبة حججهم تقرير الحجة الاول ان النقطة من حيث
انها طرف الخط الموجود وطرف الموجود موجود فهي اما ان يكون جوهرا او عرضا فان كان جوهرا وهي ذات وضع يلزم المطلوب وان كان
عرضا فمحلها لا ينقسم والا يلزم انقسام النقطة لان الحال في المنقسم لابد وان ينقسم واذا لم ينقسم محلها يلزم المطلوب تقرير
الجواب ان النقطة عرض وانقسام محلها لا يقتضي انقسامها لان الحال في المنقسم انما يجب انقسامه اذا كان حلوله
في المحل بحيث هو منقسم واما اذا كان حلوله في المحل بحيث هو غير منقسم فلا يلزم من انقسام المحل انقسامه والنقطة حالة في الخط
من حيث هو انه لا ينقسم لانها انما تحل فيه من حيث التناهي والانقطاع والخط من حيث التناهي والانقطاع غير منقسم فلا يلزم من انقسام
الخط انقسام النقطة تقرير الحجة الثانية ان الحركة اما موجودة في الحال وذلك لانها موجودة غير قارة فلو لم تكن موجودة في الحال لم تكن
لها وجود اصلا لان الماضي والمستقبل معدومان وحينئذ لا يخلو اما ان يكون منقسما او غير منقسم والاول باطل والا يلزم سبق احد جزئيها
على الآخر بالوجود فلا يكون الحركة في الحال موجودة بتمامها فتعين الثاني فتكون المسافة التي وقعت الحركة في الحال عليها غير منقسمة والا يلزم
من انقسامها انقسام الحركة لان الحركة في احد الجزئين جزء الحركة في الجزئين واذا كانت المسافة التي وقعت الحركة في الحال عليها غير منقسمة
لزم الجزء الذي لا يتجزى وهو المطلوب تقرير الجواب ان الحركة لا وجود لها في الحال ولا يلزم من نفيها في الحال نفيها مطلقا قوله لان الماضي
والمستقبل معدومان قلنا لا نم ان الماضي والمستقبل معدومان مطلقا بل يكونان معدومين في الحال ولا يلزم من العدم في الحال العدم
مطلقا تقرير الحجة الثالثة ان الآن موجود لان الزمان موجود فلو لم يكن الآن موجودا لم يكن للزمان وجود اصلا لان الماضي والمستقبل معدومان
والآن غير منقسم والا يلزم ان يكون بعض اجزائه متقدما على البعض فلا يكون الآن بتمامه موجودا هف واذا كان الآن موجودا
غير منقسم فالحركة المنطبقة عليه ايضا غير منقسمة والمسافة المطابقة لها ايضا غير منقسمة فيلزم الجزء تقرير الجواب

ان الآن غير موجود في الخارج ولا يلزم من نفيه نفي الزمان مطلقا قوله لان الماضي والمستقبل غير موجودين قلنا لا نم بل الماضي
والمستقبل غير موجودين في الحال ولا يلزم من نفيهما في الحال نفيهما مطلقا ولما اجاب عن حججهم ذكر حجة على امتناع تركب الجسم مما
لا يتجزى تقريرها لو كانت الحركة مركبة مما لا يتجزى لم يكن موجودا والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان الحركة لو كانت
مركبة من اجزاء لا يتجزى فالمتحرك من جزء الى آخر لا يخ اما ان يتصف بالحركة حال كونه في الحيز الاول فلم ياخذ بعد في التحرك او حال
كونه في الحيز الثاني وهو ايضا لان الحركة قد انتهت ح ولا واسطة بين الاول والثاني فيمتنع ان يوصف بالحركة فلا يوجد الحركة
قال والقايل بعدم تناهي الاجزاء يلزمه مع ما تقدم النقض بوجود المؤلف مما يتناهى ونفتقر في التعميم الى التناسب اقول
لما فرغ من ابطال المذهب الاول شرع في ابطال المذهب الثاني وهو كون الجسم مركبا من اجزاء لا يتجزى غير متناهية فقال والقايل
بعدم تناهي الاجزاء يلزمه مع ما تقدم النقض بوجود المؤلف مما يتناهى اي كل ما لزم للمذهب الاول يلزم هذا المذهب فان الحجج
المذكورة تدل على بطلان الجزء الذي لا يتجزى سواء كانت متناهية العدد او غير متناهية العدد ويلزم هذا المذهب النقض الذي
لم يلزم المذهب الاول وهو النقض بوجود جسم مؤلف من اجزاء متناهية فانه يمكن ان يوخذ آحاد متناهية من تلك الاجزاء فاذا ضم بعض
تلك الآحاد الى البعض فلا يخ اما ان يزداد الحجم بازدياد النظم والتاليف اولا والثاني يوجب تداخل الاجزاء فتعين الاول وح يمكن ان
يضم الاجزاء بعضها على البعض حتى يحصل حجم في كل جهة فيحصل جسم مؤلف من اجزاء متناهية فيلزم بطلان القول بان كل جسم مؤلف من
اجزاء غير متناهية واليه اشار بقوله يلزمه النقض للاول بوجود المؤلف مما يتناهى قوله ونفتقر في التعميم الى التناسب اي اذا اردنا
ان نبين انه لا شيء من الاجسام بمؤلف من اجزاء غير متناهية نفتقر الى التناسب بان نقول نسبة هذا الجسم الحاصل من الاجزاء المتناهية
الى الجسم المتناهي المؤلف من اجزاء غير متناهية نسبة متناه الى متناه لكن نسبة المؤلف الى المؤلف كنسبة الآحاد الى الآحاد لان
ازدياد الحجم بحسب ازدياد النظم والتاليف فيكون نسبة الآحاد المتناهية الى الآحاد الغير المتناهية نسبة متناه الى متناه
هف فتبين من ذلك انه لا شيء من الاجسام بمؤلف من اجزاء غير متناهية فيعم الحكم وهذا التعميم انما يتم اذا ثبت امتناع لا تناهي الابعاد
قال ويلزم عدم لحوق السريع البطيء وان لا يقطع المسافة المتناهية في زمان متناه والضرورة قضت ببطلان الطفرة والتداخل اقول
لما فرغ من ابطال المذهب الثاني اشار الى ما يلزم من المحالات منه ان الجسم لو كان مركبا من اجزاء غير متناهية بالفعل لم يلحق الجسم
السريع الحركة الجسم البطيء الحركة قط والتالي بط بالضرورة بيان الملازمة ان الجسم السريع الحركة اذا ابتدأ بالحركة بعد اخذ البطيء
الحركة فيها فاذا قطع السريع جزءا قطع البطيء جزءا اقل او يسكن والثالث بط لان البطوء ليس لاجل تخلل السكنات والثاني يوجب الانقسام
على تقدير عدم فتعين الاول فيلزم ان لا يلحق السريع البطيء ومنها انه لو تركب الجسم من اجزاء لا يتجزى بالفعل غير متناهية لزم ان
لا يقطع المسافة المتناهية في زمان متناه والتالي بط فالمقدم مثله بيان الملازمة ان الجسم لو تركب من اجزاء غير متناهية
بالفعل فالمتحرك اذا اراد ان يقطع مسافة احتاج الى ان يقطع نصفها وقبل ذلك نصفها واحتاج في زمان متناه الى ان يقطع
انصافا بلا نهاية فيجب ان لا يقطع المسافة ابدا فالقايلون بالمذهب الثاني دفعوا عن مذهبهم هذين اللازمين بارتكاب



الهيولى تطلق عند الحكماء على جوهر يكون محلا للامتداد المسمى بالصورة الجسمية وهي التي جزء الجسم وعلى الجسم باعتبار كونه محلا للصورة يصير بها مبدأ الآثار النوعية وعلى الاجسام او الاجرام محلا لصورة غيرها كالاخشاب للصورة السريرية واجزاء البيت للصورة

الطفرة بان قالوا السريع يطفر حتى يحصل في بعد اكثر فيلحق البطيء والمتحرك لما اراد ان يقطع مسافة متناهية ذات اجزاء
غير متناهية يطفر حتى يحصل في بعد اكثر من غير ان يقطع شيئا فشيئا حتى يلزم ان لا يقطع في زمان متناه ودفعوا ايضا برهان
التناسب بارتكاب التداخل بان قالوا الاجزاء المتكثرة متداخلة بحيث يكون حيزها واحدا فلا يكون ازدياد المقدار بحسب
ازدياد الاجزاء فلا يلزم ان يكون نسبة المؤلف الى المؤلف نسبة الاجزاء الى الاجزاء فقول المص والضرورة
قضت ببطلان الطفرة والتداخل اشارة الى دفع ما ارتكبوا من الطفرة والتداخل قال والقسمة بانواعها تحدث اثنينية تساوي
طباع كل واحد منها طباع المجموع وامتناع الانفكاك لعارض لا يقتضي الامتناع الذاتي فقد ثبت ان الجسم شيء واحد يقبل الانقسام الى ما
لا يتناهى اقول لما فرغ من ابطال المذهب الاول والثاني اراد ان يشير الى بطلان المذهب المنسوب الى ذيمقراطيس وهو ان الاجسام
المشاهدة ليست ببسايط بل انما هي متالفة من بسايط صغار متشابهة الطبع في غاية الصلابة وتالف البسايط انما يكون بالتماس
والتجاور فقط والجسم البسيط الواحد منها لا ينقسم بالفك اصلا وينقسم بالوهم فقرر ذلك بقوله والقسمة بانواعها اي الفكية
والوهمية والواقعة بسبب اختلاف عرضين قارين كما في البلقة او مضافين كاختلاف مماستين او محاذيين تحدث اثنينية في
المقسوم اثنينية تساوي طباع كل واحد من الاثنين طباع الآخر وطباع الجملة وطباع الخارج الموافق في النوع فما يصح
بين كل اثنين منها يصح بين اثنين آخرين فيصح اذا بين المتباينين من الاتصال الرافع للاثنينية الانفكاكية ما يصح بين
المتصلين ويصح بين المتصلين من الانفكاك الرافع للاتحاد الاتصالي ما يصح بين المتباينين فيلزم صحة الانقسام الانفكاكي
في كل من تلك البسايط فان قيل لم لا يجوز ان تمتنع تلك البسايط عن قبول الانقسام الانفكاكي لعارض مانع عن القسمة الانفكاكية
اجيب بان امتناع قبول القسمة بحسب الخارج لا يستلزم امتناع قبول القسمة بحسب الذات وكلامنا في امتناع الذاتي
فان قيل هذا الجواب انما يستقيم على تقدير ان تكون البسايط متشابهة الطبع كما هو مذهب ذيمقراطيس واما على تقدير ان يكون
تلك البسايط مخالفة الطبع فلا يستقيم هذا الجواب فكيف يكون الجواب على هذا التقدير اجيب بان الامتداد من حيث امتداد طبيعة
محصلة نوعية فلا تختلف مقتضاها في الافراد فامتداد البسيط الواحد الذي ينقسم وهما لا انفكاكا فكالامتداد المجموع
الحاصل من ذلك البسيط ومن بسيط آخر يغايره فيقتضي كل منها ما يقتضي الآخر ويلزم المط واذا ثبت ان الجسم لا يكون مؤلفا من
اجزاء بالفعل غير متجزية سواء كانت متناهية او غير متناهية ثبت ان الجسم شيء واحد يقبل الانقسام الى ما لا يتناهى قال
ولا يقتضي ذلك ثبوت مادة سوى الجسم لاستحالة التسلسل ووجود ما لا يتناهى اقول ذهب طايفة من المتقدمين الى ان الهيولى
الاولى الحاملة لجميع الصور هو الجسم وهو جوهر بسيط لا تركيب فيه عندهم بوجه من الوجوه فمن حيث هو جوهر يسمى جسما ومن
حيث قبوله الصورة يسمى هيولى والاتصال والانفصال عرضان متعاقبان على الجسم فذلك الجسم في ذاته ليس بمتصل ولا منفصل
لكن يمكن ان يكون موضوعا للاتصال والانفصال وذهب طايفة الى ان الهيولى الاولى هي ابسط من الجسم وهي مع الاتصال
القابل للابعاد الثلثة يكون جسما والجسم مركب حقيقي من الهيولى ومن الاتصال القابل للابعاد الثلثة وهو مذهب المشائين

واختار الشيخ الرئيس ابو علي والمص اختار المذهب الاول فقال لا يعقل اتصال الجسم وقبوله الانفصال الى غير النهاية بثبوت مادة سوى الجسم اي بثبوت مادة تكون جزءا للجسم والجسم مركب منه ومن غيره لانه لو اقتضى ذلك ثبوت مادة سوى الجسم يلزم التسلسل او وجود مواد لا يتناهى والتالي باطل بيان الملازمة ان الجسم المتصل الواحد له مادة واحدة فاذا قسمناه استحال ان يبقى المادة على حالها بالوحدة فيحصل لكل جزء مادة فان كانت مادة كل جزء حادثة بعد القسمة لزم التسلسل لان كل حادث عندهم لا بد له من مادة وان كانت موجودة قبل القسمة لزم وجود مواد لا نهاية لها بحسب قبول الانقسامات الغير المتناهية ولقايل ان يقول الوحدة الشخصية والتعدد الذي يقابلها لا يعرضان للمادة الا بعد تشخصها المستفاد من الصورة وح نقول مادة كل جزء قديمة من حيث الذات ووحدتها المستفادة من الصورة حادثة بحدوث الجزء فلا يستدعي مادة اخرى لان حدوثها وحدتها الطارية على المادة بسبب الصورة مسبوق بذات المادة القديمة فلا يلزم التسلسل واحتج الشيخ الرئيس على ان الجسم ليس ببسيط مطلق بل هو مركب من الهيولى والصورة بان الجسم متصل في نفسه قابل للاتصال والانفصال فاذن فيه قوة الاتصال والانفصال لان الشيء لا يقبل نفسه ولا ما ينافيه فلا بد من شيء آخر غير الاتصال فيه قوة الاتصال والانفصال وهو الهيولى وقد اعترض صاحب الاشراق على هذه الحجة من وجوه ١ انها مبنية على ان للجسم اتصالا في نفسه غير الاتصال الذي هو من عوارض الكم وهو ممنوع وما قيل ان الشمعة يتبدل مقاديرها ويبقى اتصالها فيكون لها في نفسها اتصال غير الاتصال الذي هو من عوارض الكم فغير مسلم فان الشمعة الطويلة لو جعلت مستديرة يجتمع فيها اجزاء كانت متفرقة والمستديرة لو طولت تفرق الاجزاء التي كانت متصلة فالاتصال ايضا يتبدل ٢ ان الاتصال المورد في الحجة هو الاتصال الذي يقابله الانفصال وهو عرض والقابل له هو الجسم وكيف لا يكون عرضا وهو يحدث ويبطل مع بقاء الماهية الجسمية وان كان وراء هذا الاتصال اتصال آخر جوهري فلقايل ان يقول انه هو الجسم لا غير ولا يمكنكم ان تقولوا انه يبقى مع الانفصال فان الذي يبطله الانفصال هو العارض لا الجوهري ٣ لا نم انه لو تحقق اتصال ما لا يتصور ان يفعل الابن لشيئين وهذا عرض يقابله الانفصال فلا يصلح ان يكون جزءا لامر جوهري محقق ولو سلم انه يتحقق بدعاء لا يستدعي ان يكون بين اثنين وهو الجسم يكون اصطلاحا آخر غير ما يفهمه الكافة وهو لا امتداد له ولا يكون الانفصال عدما بلا له بل ذلك الاعتداد له هو الجسم وهو القابل للاتصال والانفصال الذي يقابله ولقايل ان تقول على الوجه الاول ان الاتصال الذي هو من اجزاء الجسم هو الامتداد وبقاء الامتداد الوحداني في الشمعة مع التبدل في المقادير بدل على مغايرته للمقادير ولا قوله ان الشمعة الطويلة لو جعلت مستديرة يجتمع فيها اجزاء كانت متفرقة فباطل لان الشمعة لا يكون فيها اجزاء بالفعل حتى صارت مجتمعة بالاستدارة بل الشمعة لها امتداد وحداني باق حالم بطرائه على التفرق مع تبدل المقادير حال عدم التفرق فالباقي عند عدم التفرق غير الزائل بل عند حدوثه وعلى الوجه ٢ انا نختار ان للجسم اتصالا آخر وراء هذا الاتصال العرضي وهو جوهري ولا قوله انه هو الجسم لا غير قلنا لا يجوز ان يكون هو الجسم بل الجسم مركب منه ومن غيره لان الجسم فيه قوة الانفصال وما فيه قوة الانفصال يبقى بعينه بعد طريان الانفصال وهذا الامتداد الجوهري الوحداني لا يبقى بعد طريان الانفصال بل عدم ووجد امتدادان آخران فلا يكون قابلا للانفصال قبولا يكون بعينه باقيا وموصوفا به فلا بد



فلابد للجسم من شيء آخر غير هذا الامتداد فيه قوة الانفصال فان قيل الهيولى لو احدة ايضا لا يبقى بعد طريان الانفصال ووجد هيوليان اخريان فلا يكون فيها قوة الانفصال اجيب بان الهيولى من حيث هي قابلة للانفصال لا من حيث هي واحدة فقوة الانفصال في الهيولى من حيث هي لا في الهيولى من حيث هي واحدة فان قيل لم لا يجوز ان يكون الامتداد ايضا من حيث هو قابلا للانفصال لا من حيث هو واحد اجيب بان الوحدة والتعدد للامتداد بالذات وبالهيولى بالعرض فيمتنع ان يطرأ الانفصال على الامتداد الواحد ويبقى ذلك الامتداد لانه لما طرأ الانفصال زال الوحدة اللازمة لذلك الامتداد فيرتفع ذلك الامتداد ضرورة ارتفاع اللازم بخلاف الهيولى فانه اذا طرأ الانفصال وزال وحدتها الوضعية لم يرتفع ذلك الهيولى بل عرضها التعدد وانما لم يرتفع ذلك الهيولى بارتفاع الوحدة لان الوحدة ليست بلازمة لها وعلى الثالث انا نعني بالاتصال غير ما يعقل بين الشيئين وهو الامتداد قوله والانفصال لا يكون مقابلا له قلنا الانفصال كما يكون مقابلا للاتصال المعقول بين الامرين يكون مقابلا للاتصال الجوهري الذي هو الامتداد فالانفصال الذي يكون مقابلا للامتداد هو رفع ذلك الامتداد عما من شانه ان يكون له ذلك الامتداد اعني الهيولى ورفع ذلك الامتداد عنها ملزوم حدوث امتدادين آخرين ولا قوله الامتداد هو الجسم وهو قابل للاتصال والانفصال فقد عرفت ما فيه قال ولكل جسم مكان طبيعي يطلبه عند الخروج على اقرب الطرق فلو تعدد انتفى وكان المركب مكان الغالب او ما اتفق وجوده وكذا الشكل والطبيعي هو الكرة اقول لما فرغ من بيان حقيقة الجسم اراد ان يشير الى بعض احوال الكلية وانما خص المكان والشكل بالذكر لان المكان يختلف الاجسام والشكل متشابه وساير الاحوال يمكن ان يثبت على لانها اما متشابهة او مختلفة فقال ولكل جسم سواء كان بسيطا او مركبا مكان طبيعي لانك تعلم انه اذا خلي وطبعه ولم يعرض له تاثير من خارج تاثير غريب لم يكن له بد من مكان معين يطلبه عند الخروج عنه على اقرب الطرق وهذا هو المراد بكونه طبيعيا وانما جعل الحكم كليا لان مذهبه ان المكان هو البعد لا السطح كما سيجي فيكون على هذا لكل جسم مكان حتى المحدد للجهات ولا يجوز ان يكون المكان الطبيعي لكل جسم الا واحدا لانه لو تعدد المكان الطبيعي يلزم ان لا يكون المكان الطبيعي مكانا طبيعيا واليه اشار بقوله فلو تعدد انتفى الى الملازمة والتالي باطل بيان الملازمة انه لو تعدد فلو خلي الجسم وطباعه فلا يخلو اما ان يحصل في احدهما او لا فان كان الثاني لم يكونا طبيعيين وان حصل في احدهما فلا يخ اما ان يكون حاصلا في الآخر او لا والاول باطل والا يلزم ان يكون جسم واحد في مكانين وهو بين الاستحالة بالضرورة والثاني لا يخ اما ان طلب الآخر او لا فان كان الاول يكون الثاني هو الطبيعي لا الاول وان كان الثاني فبالعكس والمركب ان غلب احد اجزائه فمكانه مكان الغالب من اجزائه وان لم يغلب احد اجزائه فان كان في الاجزاء التي امكنتها في جهة واحدة في الغالب على الباقي فمكانه هو ما يقتضيه الغالب فيه بحسب ذلك لا الغالب فيه مطلقا وان لم يغلب فيه اجزاء بهذه الصفة فمكانه هو الذي اتفق وجوده فيه اذ لو مال الى واحد من تلك الامكنة المتساوية بالنسبة اليه لكان ذلك تخصيصا من غير مخصص قوله وكذلك الشكل اي لكل جسم شكل طبيعي على الوجه الذي ذكر والشكل هيئة ما احاط به حد او حدود من جهة الاحاطة والشكل الطبيعي للبسيط هو الكرة لان المقتضي للشكل هو الطبيعة وهي واحدة وقابلة هو الجسم البسيط وهو ايضا واحد وتاثير الفاعل الواحد في القابل الواحد لا يكون مختلفا فيجب ان يكون كريا والا لاختلف آثاره ولا ضبط لاشكال المركبات لانها تختلف بحسب اختلاف التراكيب الحاصلة والكسر

ثم الحكم بالنسبة الى جميع الاجسام فقال الشكل الطبيعي هو الكرة وفيه نظر لانه يجوز ان يكون الشكل الطبيعي لمركب غير الكري قال والمعقول
من المكان البعد فان الامارات تساعد عليه واحتج ان البعد منه ملاق للمادة وهو الحاوي للجسم ومانع مساويه ومنه مفارق يحل فيه الاجسام
ويلاقيها بجملتها ويداخلها بحيث ينطبق على بعد المتمكن ويتحد به ولا امتناع في خلوه عن المادة ولو كان سطحا لتفاوتت الاحكام ولم يعم المكان
اقول المكان موجود لانه يشار اليه ومقصد للمتحرك وكل ما هو كذلك فهو موجود وهو لا يكون جزءا للجسم ولا حالا فيه لانه يسكن فيه
الجسم وينتقل بالحركة عنه واليه وكل ما هو كذلك لا يكون جزءا للجسم ولا حالا فيه فهو اما السطح الباطن للجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر
من المحوي او بعد يساوي البعد القائم بالجسم وينشغل بالحصول فيه واختار المص الثاني فقال المعقول من المكان البعد فان الامارات
تساعد ان المكان هو البعد فان الناس كلهم يحكمون ان الماء فيما بين اطراف الاناء وان الماء يزول ويفارق ويحصل الهواء في ذلك البعد
بعينه وايضا اذا توهمنا الماء وغيره من الاجسام مرفوعا غير موجود في الاناء لزم منه ان يكون البعد الثابت بين اطرافه موجودا
وذلك ايضا موجود عندما يكون هذا موجودا معه وايضا كون الجسم في مكان ليس بسطحه بل بحجمه وكميته فيجب ان يكون ما فيه الجسم بحجمه مساويا له
فيكون بعدا ولان المكان مساو للمتمكن والمتمكن ذو ثلثة اقطار فالمكان ذو ثلثة اقطار وايضا ان الناس كلهم يقولون المكان قد يكون فارغا
وقد يكون ممتليا ولا يقولون ان السطح قد يكون فارغا وقد يكون ممتليا قوله واحتج ان البعد منه ملاق الى قوله ولا امتناع خلوه عن المادة
جواب عن دليل القائلين بان المكان هو السطح على ان المكان ليس بعدا تقرير الدليل ان المكان لو كان هو البعد فذلك البعد لا يخلو اما ان
يكون موجودا مع البعد الذي للجسم المحوي او لا يكون موجودا فان لم يكن موجودا معه فيلزم ان لا يكون مع المتمكن في المكان مكان
لان المكان هو هذا البعد الذي لم يكن موجودا مع المتمكن وان كان موجودا فلا يخلو اما ان يكون له وجود غير وجود بعد المحوي او لا يكون
له وجود غيره بل يتحد به فيصير هو هو فان كان الثاني فليس هناك بعد الا بعد الجسم المحوي واذا نقلناه حصل في جسم آخر لا يكون هناك
بعد الا بعد ذلك الجسم الآخر فلا يكون البعد الذي فرضنا انه مكان موجودا وان كان الاول فهناك بعد بين اطراف الحاوي وهو مكان
وبعد آخر للمتمكن هو ايضا بين اطراف الحاوي وغير ذلك البعد لكن نعني البعد الشخصي الذي بين هذين الشيئين هو انه هذا
الامر المتصل بينهما الذي يقبل القسمة والواحد المشار اليه وكل ما بين هذا الطرف وهذا الطرف هو هذا البعد الذي بين الطرفين
وكل ما هو هذا البعد الذي بين الطرفين المحدودين فهو لا محالة واحد شخصي لا غير فيكون كل ما بين هذا الطرف وهذا الطرف بعدا
شخصيا واحدا ليس بعدا وبعدا آخر فاذا كان كذلك لم يكن بين هذا الطرف وهذا الطرف بعد للجسم وبعد آخر لكن البعد الذي
للجسم بين الطرفين موجود فالبعد الآخر ليس بموجود تقرير الجواب ان البعد ينقسم الى قسمين بعد قايم بالمادة ملاق لها وبعد غير ملاق
للمادة بل مفارق عنها والاول اعني البعد القايم بالمادة يمانع مساويه اعني بعدا آخر متعلقا بمادة مساويا له فلا يجامعه لامتناع
التداخل بين هذين البعدين الملاقيين للمادة والثاني اعني البعد المجرد الذي لا يقوم بالمادة يحل فيه الاجسام ويلاقيها بجملتها
ويداخلها بحيث ينطبق على بعد المتمكن ويتحد به وهو مكان الجسم الذي يداخله ولا امتناع في تداخل مثل هذا البعد في بعد
الجسم المتمكن لخلوه عن المادة وفي هذا الجواب نظر لانا لا نعلم بالضرورة ان الابعاد لا اتهامها تمتنع عن التداخل لا بسبب الهيولى



الهيولى ولا بسبب الصور والاعراض فان الصور والاعراض لو لم تكن وفرض البعد موجودا كان ممتنعا في التداخل والهيولى
لو لم تكن ذات وضع لم يتصور فيها امتناع التداخل وعند كونها ذات وضع يمتنع التداخل بالعرض بسبب البعد الذي يعرض لها
فيعرض بسببه التجزي والانقسام فيكون لسبب تعدد الهيولى لان تحمل عليها امتناع التداخل امر البعيد منها من البعد والبعد هو
السبب في حمل هذا عليها قوله ولو كان المكان سطحا لتفاوتت الاحكام هذا دليل على ان المكان ليس سطح الحاوي تقريره لو كان المكان هو السطح
الباطن للجسم لتفاوتت احكام الجسم الواحد في حالة واحدة والتالي باطل بيان الملازمة ان المكان لو كان سطحا يلقي سطح المحوي يلزم ان يكون
الطاير الواقف الذي يتبدل عليه الهواء ساكنا متحركا معا لان الحركة هي مفارقة سطح الى سطح آخر والطاير على تقدير تبدل الهواء عليه يعتبر
مفارقا من سطح الى سطح فيكون متحركا ويكون ساكنا لانه واقف ولقايل ان يقول الحركة هي ان ينتقل المتحرك من سطح الى سطح لا ان يفارق عن
المتحرك سطح ويتصل به سطح آخر فحينئذ يكون السكون بالنسبة الى الطاير والحركة بالنسبة الى مكانه فلا يكون جسم واحد متحركا وساكنا
معا واعلم ان القول بالابعاد يستدعي ان يكون كل جسم في مكان والقول بالسطح يستدعي ان يكون من الاجسام ما لا مكان له واليه اشار بقوله
ولم يعم المكان لان العلماء والعقلاء حكموا باحتياج كل جسم الى مكان فيكون القول بالابعاد مطابقا لما حكم به العقلاء قال فهذا المكان
لا يصح عليه الخلو من شاغل والا لتساوت حركة المعاوق حركة عديمه عند فرض معاوق اقل بنسبة زمانيهما اقول القايلون بان المكان هو البعد
على مذهبين منهم من جوز ان يكون هذا البعد يبقى فارغا لا شاغل له ولا يخلو عن شاغل الا عند لحوق شاغل آخر ومنهم من لا يجوز ذلك
بل جوز ان يكون هذا البعد خاليا تارة وملوا اخرى وهم اصحاب الخلاء واختار المص المذهب الاول واحتج على بطلان المذهب الثاني فقال
فهذا المكان لا يصح عليه الخلو من شاغل لانه لو صح خلوه من شاغل لتساوت حركة الجسم الذي له معاوق حركة الجسم الذي لا يكون له معاوق
والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة يتوقف على مقدمة وهي انه كلما كانت المسافة التي كانت الحركة فيها ارق كان قطعها اسرع وكلما كانت
اغلظ كان قطعها ابطأ والسبب فيه لا اقتدار على المعاوقة من الدافع للخارق والغليظ بخلاف الرقيق والغلظ مختلف في الزيادة
والنقصان وكلما زاد الغلظ زادت المقاومة وكلما زادت المقاومة زاد البطوء فيكون المتحرك مختلف سرعة وبطوء بحسب اختلاف
المقاومة اذا عرفت ذلك فنقول لو ثبت الخلاء فاذا تحرك الجسم فيه بقوته فلا يخلو اما ان يقطعه بالحركة في زمان اولا في زمان والثاني محال
لانه يقطع البعض من المسافة قبل قطع الكل فتعين الاول فلو فرضنا ان يتحرك ذلك الجسم بتلك القوة في ملاء مقاوم يساوي مقدار
مسافته مسافة الخلاء الذي وقع فيه الحركة الاولى فلا بد ان يكون تلك الحركة ابطأ فيكون في زمان اكثر ويكون لزمان الحركة الاولى
نسبة الى زمان الحركة في الملاء المقاوم وليكن تلك النسبة العشر مثلا فلو فرضنا ان يتحرك ذلك الجسم بتلك القوة في ملاء نسبة مقاومته
الى مقاومة الملاء الاول كنسبة زمان حركة الخلاء الى زمان حركة المقاوم الاول فيكون زمان حركة المعاوق الثاني مثل زمان حركة عديم المعاوق
فيكون حركة المعاوق كحركة عديم المعاوق وقد اعترض على هذا بانه انما يلزم ان يكون حركة المعاوق كحركة عديم المعاوق ان لو كان
استحقاق الحركة للزمان لاجل العايق لا لذاتها وهو ممنوع فان الحركة بنفسها تستدعي زمانا وبسبب المعاوق يصير ذلك الزمان
اكثر ولا يكون الزمان كله بازاء المعاوقة حتى يلزم ان يكون زمان المعاوق الذي يكون نسبة معاوقته الى معاوقة الاول العشر

عشر زمان المعاوق الاول ويلزم منه ان يكون مثل زمان عدم المعاوق ويمكن ان يقال ان الحركة بنفسها لا يستدعي شيئا من الزمان

اصلا لان الحركة يمتنع ان يوجد الا على حد ما من السرعة والبطوء فهي مفردة غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعي شيئا اصلا فاستدعاء

الحركة الزمان انما هو بحسب السرعة والبطوء واختلاف السرعة والبطوء في الحركة الطبيعية والعسرية انما هو بحسب اختلاف المعاوقة

فلو لم يكن معاوقة لكان الطبيعة او القاسر تقتضي ان يكون على اسرع حد بحيث لا يكون حد اسرع منه لكن الحد ولو كان كذلك لكانت الحركة

لا في زمان فلو فرضنا جسما عديم المعاوق يلزم ان يكون حركته في زمان بسبب انه يقطع نصف المسافة قبل قطع كلها وان لا يكون

في زمان بسبب انه عديم المعاوق ومن الدلايل الدالة على امتناع الخلاء ان ما بين الاجسام الغير المتلاقية لا يخلو اما ان يكون لا شيئا

او يكون شيئا والاول باطل لانه قابل للزيادة والنقصان والمساواة واللامساواة وكل ما هو قابل لها لا يكون لا شيئا بل يكون كما وهو

مطابق للحركة فيكون كما متصلا فيكون مقدارا والمقدار يمتنع ان يتجرد عن المادة لان طبيعته ان كانت مستغنية عن المادة فحيث وجدت

كانت مستغنية وليس كذلك لان مقدار الجسم يستحيل ان يوجد بدون المادة وان كانت محتاجة امتنع ان يوجد بدون المادة فاستحال

ان يتجرد المقدار عن المادة فيكون ملاقيا لها وقد فرض خلافه هف قيل ان المقدار الجسماني يخالف المقدار المكاني من حيث الحقيقة لان

المقدار الجسماني محتاج الى المقدار المكاني من غير عكس لامتناع الدور وحينئذ جاز استغناء الثاني عن المادة دون الاول والجواب ان

المقدار ينقسم الى الخط والسطح والجسم التعليمي وكل واحد منها طبيعة نوعية محصلة يختلف بالخارجات عنها دون الفصول اذ

لم يكن العقل في تحصيلها محتاجا الى شيء يلحقها بل يستكمل في العقل حقايقهما من غير ان يلحقهما شيء واذا كانت كذلك لم يكن مختلفة في التجرد

وعدمه قال والجهة طرف الامتداد الحاصل في ماخذ الاشارة وليست منقسمة وهي من ذوات الاوضاع المقصودة بالحركة للحصول فيها

وبالاشارة والطبيعي منها فوق وسفل وما عداهما غير متناه اقول لما كان الجهة مناسبة للمكان واجدا شبيها احدهما بالآخر اشار بعد الثاني

الى البحث عن المكان الى بحث الجهة والجهة طرف الامتداد الحاصل في ماخذ الاشارة وليست منقسمة لانها لو كانت منقسمة فاذا

وصل المتحرك الى ما يفرض حدا اقرب الجزئين من المتحرك ولم يتقسم الحد الآخر ان يقال انه يتحرك بعد الى الجهة فتكون الجهة ورآه المنقسم

وان كان يتحرك عن الجهة فما وصل اليه هو الجهة لا جزء الجهة فان قيل المنقسمة غير حاصرة فانه يجوز ان يتحرك في الجهة لا عنها او اليها

اجيب بان الحركة في الشيء المنقسم لا عن جهة او الى جهة ويعود القسمان الاولان والشيء الذي وقع فيه الحركة هو المسافة

لا الجهة والجهة من ذوات الاوضاع لانها مقصد المتحرك بالحصول فيه وكل ما هو مقصد المتحرك بالحصول فيه فهو ذو وضع لان المتحرك

لا يقصد ما لا وضع له ولان الجهة مشار اليها اشارة حسية وكل مشار اليه اشارة حسية فهو ذو وضع قوله للحصول فيها

اشارة الى جواب دخل مقدر توجيهه ان يقال لا نم ان كل ما هو مقصود بالحركة يجب ان يكون موجودا فان البياض مقصود بالحركة

من السواد اليه وهو غير موجود تقرير الجواب انا ندعي ان كل ما هو مقصود بالحركة للحصول فيه لا بالتحصيل يكون موجودا والحركة

من السواد الى البياض يقصد بها تحصيل البياض لا حصول المتحرك فيه والجهة على قسمين قسم يتبدل بالفرض كاليمين

والشمال والقدام والخلف وقسم لا يتبدل وهو ما يكون بالطبع وهو فوق وسفل والجهات المتبدلة بالفرض غير متناهية

غير متناهية لان الجهة طرف الامتداد ويمكن ان يفرض في جسم امتدادات غير متناهية ويكون لكل طرف منها جهة ويحكم بان الجهات

ست مشهور وليس بحق ولنذكر دليلا على تحدد الجهات فنقول الجهتان الواقعتان بالطبع اعني فوق وسفل لا بد لهما من محدد يعينهما

ويحددهما لما عرفت ان الجهة حد والحد لا يقوم بنفسه بل بغيره فيكون ذلك الغير معينه ومحدده ولما كان الجهة ذات وضع

يكون بالضرورة وضعها في ذلك المحدد ولا يجوز ان يكون وضعها في خلاء لامتناع وجوده ولا في ملاء متشابه بان يكون بعض حدوده

المفروضة فيه جهة وبعضها جهة اخرى لعدم اولوية بعض تلك الحدود بان يكون جهة وبعضها جهة اخرى مخالفة لها بالطبع

فتعين ان يكون بشيء مختلف خارج عما يتشابه وذلك الشيء لا محالة يكون جسما اذ جسمانيا لوجوب كونه ذا وضع وعلى التقديرين

لا بد من الجسم وذلك الجسم اما واحد او اكثر فان كان واحدا فاما ان يتحدد به جهتان من حيث هو واحد او لا من حيث هو واحد فهذه

ثلثة اقسام الاول وهو ان يكون المحدد جسما واحدا من حيث هو واحد غير ممكن لان الجهتين اللتين بالطبع لا بد وان يكونا

طرفي امتداد والجسم الواحد من حيث هو واحد ان حدد ما يليه بالقرب فيمتنع ان يحدد ما يقابله اعني البعد لان البعد عنه

ليس بمحدود فاذا المحدد لا جسم لا من حيث هو واحد او اكثر من جسم والثاني باطل لان التحدد بجسمين لا يخ اما ان يكون على

سبيل الاحاطة احدهما بالآخر او على سبيل المباينة فالاول يقتضي ان يكون وقوع المحاط في التحديد بالعرض لان المحيط وحده

كاف في تحديد الجهتين القرب الذي يتحدد باحاطته والبعد الذي يتحدد بابعد حد من محيط وهو مركزه فهذا القسم يرجع

الى القسم الذي يكون المحدد فيه جسما واحدا لا من حيث هو واحد والثاني هو ان يكون التحدد بجسمين متباينين باطل لان كل واحد

من الجسمين لا يتحدد الا القرب منه ولا يتحدد به البعد عنه فاذا لا يتحدد الجهتان بكل منهما وقلنا ان المحدد يجب ان يحدد الجهتين

معا فثبت ان التحدد انما يكون بجسم واحد لا من حيث هو واحد بل من حيث ان له مركزا ومحيطا فيتحدد جهة القرب اعني الفوق

بمحيطه وجهة البعد اعني السفل بابعد حد منه وهو المركز قال الفصل الثاني في الاجسام وهي قسمان فلكية وعنصرية اما

الفلكية فمنها تسعة واحد غير مكوكب محيط بالجميع وتحته فلك الثوابت ثم افلاك الكواكب السيارة السبعة وتشتمل على افلاك

تداوير وخارجة المراكز والمجموع اربعة وعشرون وتشتمل على تسعة سيارة والف واثنين وعشرين كوكبا ثوابت اقول الاجسام

تنقسم الى فلكية وعنصرية والفلكية اما افلاك او كواكب والافلاك طريق اثباتها الاستدلال بالحركات الموجودة بالرصد بعد تسليم

الاصول الحكمية وهي اسناد كل حركة الى جسم يتحرك بالذات ويحرك ما يحتوي عليه بالعرض ووجوب الاتصال في الحركة الفلكية

المستديرة البسيطة ووجوب التشابه فيها وامتناع الخرق والالتيام على اجرامها والطريق الى معرفة وجود الكواكب هو

المشاهدة لا غير ثم الافلاك فاما كلية تظهر منها حركة واحدة بسيطة او مركبة واما جزئية ينفصل الكلية اليها والافلاك

الكلية التي اثبتها المتاخرون تسعة يحيط بعضها ببعض بحيث يماس مقعر الحاوي محدب المحوي ومراكز الجميع مركز الارض

واحد منها غير مكوكب محيط بالجميع يحرك الكل بالحركة اليومية يسمى الفلك الاعظم والفلك الاطلس وحركته من المشرق الى المغرب

وتحته فلك الثوابت المتحرك بالحركة البطيئة من المغرب الى المشرق ويسمى فلك البروج ايضا ثم فلك زحل ثم فلك المشتري ثم فلك المريخ

ثم فلك الشمس على رأي ثم فلك الزهرة ثم فلك عطارد ثم فلك القمر وهذه السبعة تسمى ممثلات بفلك البروج واما الافلاك الجزئية فلكل
فلك من الافلاك الكلية التي للكواكب السيارة سوى الشمس يشتمل على فلك تدوير غير محيط بالارض في ثخن الخارج المركز فاتين محدبه
سطحيه على نقطتين يسمى ابعدهما عن مركز الارض ذروة واقربهما حضيضا وفلك خارج المركز عن مركز الارض محيط بالارض
ينفصل عن الممثل بتماس محدبا مقعرا على نقطتين يسمى الابعد عن الارض اوجا والاقرب حضيضا وكان للشمس فانها
يكتفى فيها باحد الفلكين اعني خارج المركز او التدوير من غير رجحان لاحدهما على الآخر لكن بطليموس رأى اثبات الخارج لها
اولى وقرا ثبتوا لعطارد فلكا آخر ايضا خارج المركز فله فلكان خارجا المركز يشتمل الممثل على احدهما اشتمال ساير الممثلات
على اخيها وهو المسمى بالمدير ويشتمل المدير على الثاني اشتمال الممثل عليه وهو المسمى الحامل لفلك التدوير والقمر قد اثبتوا له
فلكا آخر مشتملا على فلكيه خارج المركز والتدوير ويسمى ذلك الفلك بالمائل وممثل القمر محيط بالمايل ويسمى ممثله بفلك الجوزهر
فيكون جميع الافلاك اربعة وعشرين عشرة منها موافقة المراكز لمركز الارض وغاية خارجة المراكز عنه وستة افلاك
تداوير يتحرك الفلك الاعلى بالحركة الاولى اليومية السريعة ويتحرك ما دونه بحركته ويتحرك فلك الثوابت بالحركة الثانية البطيئة
ويتحرك ما دونها ولكل فلك من الباقية حركة خاصة الا الممثلات الستة التي فوق القمر فانها لا تتحرك غير الحركتين المذكورتين
واما الكواكب فسبعة منها سيارة كل في فلك على الترتيب الذي ذكرنا وعن السيارة خمسة متحيرة وهي ما خلا الشمس والقمر واما الثوابت فغير
محصورة وقد رصد منها الف ونيف وعشرون كوكبا كلها في الفلك الثامن وهو فلك البروج ويمكن ان يكون في افلاك كثيرة قال والكل بسائط
خالية عن الكيفيات الفعلية والانفعالية وكونها شفافة اقول لما فرغ من ذكر عدد الافلاك اراد ان يشير الى بعض احوالها فقال الافلاك كلها
بسائط لان فيها ميلا مستديرا لاستحالة وجود الحركة بدون الميل وليس بقسري والا لكانت حركاتها على وفق القاسر فيوافقان في السرعة
والبطوء والجهة وليس كذلك فيكون في طباعها ميل مستدير فيمتنع ان يكون في طباعها ميل مستقيم لان الطبيعة الواحدة لا تقتضي توجها الى شيء
وصرفا عنه لا يقال الطبيعة الواحدة قد تقتضي امرين مختلفين باعتبارين كالجسم البسيط الذي له ميل مستقيم فان طبيعته واحدة
قد تقتضي الحركة عند خروجه عن المكان الطبيعي وتقتضي السكون عند حصوله فيه فلم لا يجوز ان تقتضي جسم ميلا مستقيما عند احدى حالتيه
وميلا مستديرا عند الحالة الاخرى لانا نقول اقتضاء الحركة والسكون شيء واحد تقتضيه الطبيعة الواحدة وذلك الشيء هو استدعاء
المكان الطبيعي فقط فان كان حاصلا في المكان الطبيعي فهو يستلزم سكونا ومعناه انه لا يستلزم حركة وان كان غير حاصل فذلك الاستدعاء
يستلزم حركة محصلة فهو لم يبق شيء آخر غيرهما اقتضته اولا ولو اقتضاء الحركة المستديرة فهو مغاير لاستدعاء المكان الطبيعي
اذ قد يوجد احدهما منفكا عن الآخر وقد يوجد معه واذا لم يكن في طباعه ميل مستقيم استحال ان يتحرك بالحركة المستقيمة فلا يكون مركبا من
اجسام مختلفة الطبايع لانها لو تركبت منها لكانت بسايطها قابلة للاجتماع فيصح عليها الانفصال فيصح عليها الحركة المستقيمة وقد بينا انها
ممتنع فيكون بسايط ويكون خالية عن الكيفيات الفعلية اي الحرارة والبرودة وما ينسب اليهما والا لكان فيها ميل صاعد او هابط فيكون
قابلة للحركة المستقيمة وكذلك يكون خالية عن الكيفيات الانفعالية اي الرطوبة واليبوسة وما ينسب اليهما والا لكانت قابلة للخرق والالتيام

والالتيام والانفصال والاتصال فيكون قابلة للحركة المستقيمة ويكون خالية عن لوازمهما من الخفة والثقل والتخلخل والتكاثف
بعين ما ذكرنا ويكون شفافة لانها لا تحجب ما وراءها ولا يكون قابلة للكون والفساد والا لكانت قابلة للحركة المستقيمة واصول
هذه المسايل مستبينة في مواضعها تليق بها قال واما العناصر البسيطة فاربعة كرة النار والهواء والماء والارض واستفيد عددها
من مزدوجات الكيفيات الفعلية والانفعالية اقول لما فرغ من الفلكيات اراد ان يشير الى العناصر واحوالها فبدا بالعناصر البسيطة
لتقدمها على المركبات بالطبع فقال واما العناصر البسيطة فاربعة كرة النار والهواء والماء والارض واستفيد حصرها في الاربعة
من انتساب الكيفيات الاربع الفعلية والانفعالية اي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة اليها بحسب الازدواجات الممكنة بيان ذلك
ان العنصريات يختلف فيها قوى مهيئة نحو الفعل اي كيفيات يجعل موضوعاتها معدة للتاثير في شيء آخر مثل الحرارة والبرودة وطعوم
وروايح وقوى مهيئة نحو الانفعال السريع او البطيء اي كيفيات يجعل موضوعاتها معدة للتاثر عن الغير بحسب السرعة والبطوء
مثل الرطوبة واليبوسة واللين والصلابة وغير ذلك ثم فتشنا فوجدناها قد تخلو عن جميع الكيفيات الفعلية الا الحرارة والبرودة
والمتوسطة التي تستبرد بالقياس الى الحار وتستسخن بالعكس الى البارد فانا وجدنا جسما خاليا عن اللون وجسما خاليا عن
الطعم ولم نجد جسما خاليا عن الحرارة او البرودة او المتوسطة وكذلك فتشنا فوجدناها خالية عن جميع الكيفيات الانفعالية
الا الرطوبة واليبوسة والمتوسطة بينهما فعلم بهذا الاستقراء ان العناصر البسيطة لا تخلو عن احدى الكيفيتين الفعليتين
اي الحرارة والبرودة وعن احدى الكيفيتين الانفعاليتين اي الرطوبة واليبوسة ولما كانت الازدواجات الممكنة الثنائية
بين هذه الاربعة لا تزيد على اربعة الحرارة مع اليبوسة الحرارة مع الرطوبة البرودة مع الرطوبة البرودة مع اليبوسة كان
البسايط الموضوعة لهذه المزدوجات اربعة موضوع الحرارة واليبوسة وهو النار وموضوع الحرارة والرطوبة وهو الهواء
وموضوع البرودة والرطوبة وهو الماء وموضوع البرودة واليبوسة وهو الارض والدليل على انها كانت هي انها بسايط
وقد علمت ان الشكل الذي تقتضيه البسيط هو الكرة قال وكل منها ينقلب الى الملاصق والى الغير بوسط او وسايط فالنار حارة
يابسة شفافة متحركة بالتبعية لها طبقة واحدة وقوع على احالتها المركب اليها والهواء حار رطب شفاف له اربع طبقات والماء
بارد رطب شفاف محيط بثلاثة ارباع الارض له طبقة واحدة والارض باردة يابسة ساكنة في الوسط شفافة لها ثلاث
طبقات اقول كل واحد من العناصر الاربعة ينقلب الى الآخر بان يخلع صورته ويلبس اخرى وهو الكون والفساد والانقلاب الى
الملاصق بلا وسط كانقلاب الارض ماء او بالعكس وانقلاب الهواء ماء او بالعكس وانقلاب الهواء نارا او بالعكس والانقلاب
الى غير الملاصق بوسط او وسايط اما الانقلاب الى غير الملاصق بوسط كانقلاب النار ماء بتوسط الهواء وبالعكس والانقلاب
الهواء ارضا بواسطة الماء وبالعكس واما الانقلاب الى غير الملاصق بوسايط كانقلاب النار الى الارض بواسطة الهواء ثم الماء
وبالعكس والذي يدل على هذه الانقلابات المشاهدة اما صيرورة النار هواء فان النار المنفصلة عن المشعل لو بقيت لرؤيت
ولا وقت ما يقابلها على بعض الجوانب فاذا انقلبت هواء واما صيرورة الهواء نارا فعند الحام النفخ على الكير وسد الطرق التي

كما مر

يوجد فيها الهواء الجليدي كما يشاهد ذلك من يباشر وكما انقلاب الهواء ماء فان الطاس المكبوب على الجمد يركبه ندى كما يجتمع
حدوث مرة اخرى ولا يكون ذلك بالرشح اذ الماء ليس يصعد بطبعه ولانه لو كان بالرشح لكان من الماء الحار اولى لانه اقبل للرشح والصعود
ولا يكون ذلك من هواء في الهواء فنزل الى الطاس لان الهواء المطيف به لا يمكن ان يشتمل على اجزاء كثيرة من الماء وخصوصا في الصيف
لان الاجزاء المائية في الصيف لو كانت باقية في الهواء لتصاعدت جدا لفرط الحرارة ولا يبقى مجاورة للاناء ولو كانت الاجزاء المائية
باقية في الهواء للزم ان نفاد تلك الاجزاء اذا تواتر حدوث الندى بعد تنحيته مرة بعد اخرى فينقطع مع كثرة الاناء بحاله
الاولى وان تناقصها فيكون حدوثه كل مرة انقص مما كان قبلها وان تراخى ازمنة حدوثها فيكون بين كل حدوثين زمان اطول مما
بين حدوثين قبلهما لتباعدها عن الاناء وهذا كله خلاف الواقع **قيل** على ذلك ان كان برودة الاناء مقتضية لانعقاد الهواء
المحيط بالاناء لزم ان يصير الهواء المحيط بذلك الى ان يجري الماء بجريانا والمشاهد تكذبه فعلم ان الهواء لم يصر ماء بل حصل من اجزاء
مائية **اجيب** بان جرم الاناء لصلابته يعسر تكيفه بالكيفيات الغريبة وعند التكيف يشتد تكيفه بها ويحفظها بطيئا ولذلك
ربما يوجد الاواني الرصاصية المشتملة على المايعات الحارة اسخن من تلك المايعات فالاناء المذكور لشدة برده يفسد الهواء
المحيط به والماء لسرعة تكيفه بالكيفية الغريبة يحيل الهواء المطيف به ظاهرة عن برودته الشديدة سريعا فلا يفسد الهواء
ما دام على سطح الاناء ماء اما اذا نحي عنه واتصل الهواء بالسطح عاد الى افساده وكما انقلاب الماء هواء فعند تحلل الابخرة بحيث
يتلطف بالكلية ولا يصير ورة الماء ارضا فعند انجماد المياه الجارية التي تشرب بحيث تصير حجارة صلدة وكما صيرورة الارض
ماء فعند ما تحل الاجساد الصلبة الحجرية مياها سيالة يعرف ذلك اصحاب الحيل يعني طلاب الاكسير وذكر بان يصير اولا املاحا
كما بالاحراق او بالسحق ثم يذاب بالماء ولما بين الانقلابات يغير بعلم اوكان الانقلابات بوسط او وسايط وهذا الانقلابات
دالة على ان هيولى العناصر مشتركة ولما اشار الى الانقلابات اشار الى مقتضى طبع كل من العناصر الاربعة فقال فالنار حارة
يابسة كما حرارة النار فظاهرة محسوسة فان النار التي عندنا مخالطة بما يتكيف بالبرودة ومع هذا حرارتها محسوسة فالنار
الصرفة بالطريق الاولى وكما يبوستها فالذي يدل عليها انها مفنية للرطوبة عن ظاهر الجسم المجاور لها **وفيه نظر** اذ يجوز ان
يكون افناء الرطوبة للتلطيف والتصعيد لا بانها يابسة في نفسها **قيل** انها رطبة لانها سهلة القبول للتشكل سهلة الترك له **وفيه نظر**
لان التي يكون كذلك هي النار التي عندنا فجاز ان يكون ذلك بسبب مخالطة اجزاء هوائية لها ويحتمل ان تكون النار البسيطة فيها يبس ما
اذا قيست الى الهواء واستدل الشيخ الرئيس في الاشارات على يبوسة النار بالصاعقة فان النار لما خمدت وفارقتها سخونتها
تكون منها اجسام صلبة ارضية يقذفها السحاب الصاعق فتولد الاجسام الصلبة والنار بعد خمودها ومفارقة سخونتها
عنها يدل على انها يابسة وهذا انما يستقيم ان لو تولدت الصاعقة اعني الاجسام الصلبة الارضية التي يقذفها السحاب من النار
لكن **فيه نظر** لان الشيخ قال في بعض اقواله ان الصاعقة يتولد من الادخنة والابخرة المتصعدة من الارض المحتبسة في السحاب
والنار شفافة لانها لم يكن ساترة لما وراءها من الكواكب وايضا النار عندنا كلما كانت اقوى كان لونها اقل وكذلك اصول الشعل



الشعل وحيث النار رقوتها هي شفافة لا يقع لها ظل والنار متحركة بالتبعية اي لمتابعة الفلك لانا نرى الشهب متحركة الى
الغرب وتلك الحركة بسبب حركة كرة النار **وفيه نظر** فان الشهب نرى متحركة حركات مختلفة تارة من جهة المشرق وتارة
من جهة الغرب وتارة الى الجنوب وتارة الى الشمال **وقيل** لان السطح المقعر لفلك القمر مكان للنار فاذا تحرك ذلك تحرك فلك
القمر انتقل المتمكن فيه بالوضع فضعيف والا لزم ان يتحرك كرة الهواء والماء والارض والنار ذات طبقة واحدة لانها قوية
على احالة ما يمازجها الى النارية فلا يوجد في مكانها غيرها والنار قوية على احالة المركب الى جوهرها ومكانها الطبيعي ان يكون فوق الهواء
بان يكون شاملا للهواء مشمولا المقعر فلك القمر والهواء حار رطب لا حرارته فبالنسبة الى الماء واما بالنسبة الى النار فلا يكون شديدة
كحرارة النار والذي يدل على حرارة الهواء بالنسبة الى الماء ان الماء يتشبه به بصيرورته بخارا لما اسخن ولطف ولو لم يكن اسخن
من الماء لم يكن اخف والطف منه والهواء المجاور لابداننا انما نحس ببرودته لانه ممتزج بالابخرة اختلطت به من الماء وكما رطوبة
الهواء اعني كونه ذا كيفية يقبل بسببها التشكل وتركه بسهولة فظاهرة والهواء شفاف لما لا يحجب ما وراءه من مقعر النار
شامل للارض والماء وله اربع طبقات الاولى الهواء المجاور للارض المسخن لمجاورة الارض المسخنة بشعاع الشمس ومن بخارية
حارة والبخار هو المتحلل الرطب ومواجراء مائية اكتسبت حرارة فتصاعدت لاجلها وخالطت الهواء الطبقة الثانية الهواء المتباعد
عن الارض الذي انقطع عنه تاثير الشعاع لبعده عن الارض ومن بخارية باردة ويقال لها الطبقة الزمهريرية الطبقة الثالثة
هواء اقرب من المحضية اي محض الطبقة الرابعة طبقة دخانية فان البخار والا صعدا في الهواء لكن الدخان يتجاوز ويعلو
لانه اخف حركة واقوى نفوذا لشدة الحرارة والدخان هو المتحلل اليابس ومن اجزاء ارضية صغار اكتسبت حرارة فتصاعدت
لاجلها والماء بارد رطب شفاف وهو ظاهر محيط بثلاثة ارباع الارض وهو طبقة واحدة وهو الارض حيز له كرة واحدة
والارض باردة يابسة كما يبوستها فظاهرة وكما برودتها فلانها لو خليت وطباعها ولم تسخن بسبب غريب ظهر منها برد محسوس
وهي ساكنة **وما قيل** ان الارض تتحرك من المغرب الى المشرق وشروق الكواكب وافولها انما هو بسبب حركة الارض حركة وضعية يومية
فباطل لما قيل انها لو كانت متحركة كما زعموا وجب ان لا يقع الحجر المرمي في الهواء على استقامة على موضعه الاول بل يجب ان يقع في الجانب
الغربي منه لتحرك الارض مدة صعوده وهبوطه قدرا ما الى جانب الشرق ولما قيل ايضا انها لو كانت متحركة كما توهموا لوجب
ان يكون الحركة لما ينفصل عن الارض كالسهم والطاير الى جهة حركتها ومن الشرق ابطا والى خلاف جهة حركتها وهو الغرب اسرع
لان المتصل بالارض في الهواء يمكن ان يشايعها بما يتصل به من السهم والطاير والحجر كما يشايع الاثير الفلك بل لانها ذات ميل
مستقيم فيمتنع ان يتحرك على الاستدارة بالطبع ويمتنع ان يتحرك ايضا الى سفل او علو والا لما وصل الحجر المرمي اليها ان كانت
سفلية ولما نزل الحجر المرمي الى فوق ان كانت علوية والارض في وسط الكل اي مركزها منطبق على مركز الفلك الاعظم والذي
يدل على ذلك ظهور النصف من فلك البروج دايما وتطابق اظلال الشمس في طلوعها وغروبها عند كونها على المدار الذي يتساوي
زمان ظهوره وخفائه على خط واحد مستقيم او عند كونها في جزئين متقابلين من الدائرة التي تقطعها بسيرها الخاص بها والخسوف

الجزء مقاطرا الحقيقي والارض شفافة اي ان الشفاف اغلب لانها وان لم تكن ارضية صرفة فالارضية غالبة فيها وللارض ثلث طبقات طبقة تميل الى محوضة الارضية وتغيشها وطبقة مختلطة من الارضية والمائية وهو طين وطبقة منكشفة عن الماء جففت وجهها الشمس وهو البر والجبل وطبقات هذه العناصر الاربعة تشبه ان تكون غير موجودة على محوضتها وصرافتها وذلك لان قوى الاجرام السماوية تنفذ فيها فتحدث في السفليات البارحة حرارة تخالطها فتصير بذلك بخارية ودخانية فيختلط بها نارية وهوائية ويصعد الى العلويات ايضا ابخرة مائية وادخنة ارضية فيختلط بها فيكاد ان يكون جميع المياه وجميع الاهوية مخلوطة ممزوجة ثم اذا توهمت صرافة فتشبه ان تكون الاجزاء النارية فان الابخرة والادخنة لثقلها لا تبلغ ذلك الموضع بحركتها واذا بلغت فالنار بقوتها على احالتها سريعا ويشبه ان يكون باطن الارض القريب الى المركز على هذه الصفة **قال ولها المركبات فهذه الاربعة اسطقساتها اقول** اعلم ان لهذه الاجسام الاربعة اعتبارات منها انها يحصل بتفودها عالم الكون والفساد وبهذا الاعتبار تسمى اركانا ومنها انها ينقلب كل منها الى الغير وبهذا الاعتبار تسمى اصول الكون والفساد ومنها انها تحل المركبات اليها وبهذا الاعتبار تسمى عناصر ومنها انها تتركب المركبات منها وبهذا الاعتبار تسمى اسطقسا والاول على ان المركبات اسطقساتها هذه الاربعة الاستقراء قيل النار غير موجودة في المركبات لانها لا تنزع عن الاثير الا بالقسر ولا قاسر هناك ولا تتكون عن غيرها لان استعداد الجزء المخلوط بغير النار لقبول النارية اضعف من استعداده لقبول غيرها اجيب بان المعدن كامتحان الشمس وغيرها اذا صار غالبا على سائر الاجزاء صير الاستعداد لقبول النارية اقوى **قال وهي حادثة عند تفاعل بعضها في بعض فيفعل الكيفية في المادة فتكسر صرافة كيفيتها فتحصل كيفية متشابهة في الكل متوسطة هي المزاج مع حفظ صور البسائط اقول** لا شك ان المركبات حادثة وذلك لانها تحصل باجتماع العناصر وتفاعلها بكيفياتها وذلك لا يتم الا بالحركة فيكون وجودها مسبوقا بالحركة فتكون مسبوقة بالزمان فتكون حادثة وهذا قال وهي حادثة عند تفاعل بعضها في بعض والاسطقسات اذا امتزجت استحالت في كيفياتها المتضادة المنبعثة عن قواها بان تفعل بكيفية كل منها في مادة الاخرى فتكسر صرافة كيفية الاخرى فاستحالت في كيفياتها حتى تحصل منها كيفية متشابهة في الكل متوسطة توسطا ما وتلك الكيفية المتوسطة هي المزاج ولم يفسد صور البسائط واعلم ان العناصر اذا امتزجت وتفاعلت فلا يمكن ان يفعل كل واحد منها في الاخر من جهة ينفعل عنه ذلك لان فعل كل منها ان كان مع انفعاله لزم ان يكون الشيء الواحد بالنسبة الى شيء اخر غالبا مغلوبا معا وان كان فعله في الاخر متقدما على انفعاله عنه يلزم ان يكون الاخر المغلوب غالبا عليه وان كان بعد انفعاله عنه يلزم ان يكون غالبا بعدما كان مغلوبا فاذا ثم لابد وان يكون فعل كل منها في الاخر من جهة غير جهة انفعاله ولا يجوز ان يكون من حيث المادة فاعلا لان الهيولى من حيث هي هيولى قابلة والقابل من حيث هو قابل لا يكون فاعلا ولا يجوز ان يكون الفاعل هو الصورة والكيفية هو المنكسر لان الصورة انما تكسر بواسطة الكيفية فيلزم ان يكون الكاسر منكسرا والمنكسر كاسرا والشيء الواحد في حالة واحدة لا يكون كاسرا ومنكسرا لان مجموع الصورة والكيفية يكون كاسرا والمجموع ايضا منكسرا والحق ان الفاعل هو الكيفية والمنفعل هو المادة ولذلك يحصل المتوسط بين الحار والبارد اذا امتزجا غير حصول صورتين فيهما ولا يلزم محال وقوله كيفية متشابهة اي يكون تلك الكيفية متشابهة في جميع اجزاء العناصر وقوله

وقوله متوسطة اي الكيفية المتشابهة متوسطة بين كيفيات البسائط قوله مع حفظ صور البسائط اشارة الى بطلان قول من يقول ان البسائط اذا امتزجت وانفعل بعضها عن بعض خلعت صورها ولبست صورة واحدة فتصير لها هيولى واحدة وصورة واحدة وهي صورة متوسطة بين صور العناصر او صورة اخرى من النوعيات على اختلاف الرايين فان صور البسائط لو لم تكن محفوظة لم يكن هناك مزاج بل كون وفساد لان المزاج انما يتصور عند بقاء الممتزجات والقول بالمزاج مبني على الاستحالة في الكيف وقد انكرها طائفة من المتقدمين وهم اصحاب الخليط القايلون بانه لا تغير في الكيفية ولا في الصورة ويزعمون ان العناصر الاربعة لا يوجد شيء منها صرفا بل هي مختلطة من تلك الطبايع ومن ساير الطبايع النوعية وانما يسمى بالغالب الظاهر منها ويعرض لها عند ملاقاة الغير ان يبرز منها ما كان كامنا فيها فيغلب ويظهر للحس بعدما كان مغلوبا غايبا عنه لا على انه حدث بل على انه برز ويكمن فيها ما كان بارزا فيصير مغلوبا وغايبا بعدما كان غالبا وظاهرا وبازائهم قوم يزعمون ان الظاهر ليس على سبيل البروز بل على سبيل النفوذ من غيره فيه كالماء مثلا فانه انما يتسخن بنفوذ اجزاء نارية فيه من النار المجاورة له وللمذهبان مشتركان في ان الماء لم يصر حارا بل الحار اجزاء نارية خالطته ومفترقان بان احدهما يرى ان النار برزت من داخل الماء والثاني انها وردت عليه من خارجه والقول بالمزاج لا يمكن الا بعد بطلان هذين المذهبين والذي يدل على بطلان المذهب الاول ان النار الكثير تنفصل عن خشبة الغضا وتبقى في ظاهر الجمر وباطنه فلو كانت كامنة فيها لاحرقتها فلا يسع عقلك ان تحكم بكون جميع النار المنفصلة عنها والباقية فيها والذي يدل على بطلان المذهب الثاني حدوث السخونة عند الحركة العنيفة فيما يغلب عليها احد العناصر الثلثة الباقية من غير حصول نار غريبة يمكن نفوذها في المتسخن كالمحكوك وهو الشيء اليابس الصلب الذي يماسه مثله مماسة عنيفة كخشبتين يتماسان فان المحكوك منهما يحمى بل يحترق من غير نار وهو مما يغلب عليه الارضية **قال ثم تختلف الامزجة في الاعداد بحسب قربها وبعدها من الاعتدال مع عدم تناهيها بحسب التحصر وان كان لكل نوع طرفا افراط وتفريط وهي تستعد اقول** المزاج هو المعد لحصول صور المركبات من المعدنيات والنباتات والحيوانات بيان ذلك ان المركبات ثلثة ذو صورة لا نفس له ويسمى معدنيا وذو صورة له نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل لا حس ولا حركة ارادية لها ويسمى نباتا وذو صورة له نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل وحساسة متحركة بالارادة ويسمى حيوانا وجميع هذه الصور كمالات اولى فان الكمال ينقسم الى منوع هو صورة كالانسانية وهو اول شيء تحل في المادة والى غير منوع هو عرض كالضحك وهو كمال ثان يعرض للنوع بعد الكمال الاول فهذه الصور كمالات مختلفة الاثار يصدر من الحيواني ما يصدر من النباتي ومن النباتي ما يصدر من المعدني من غير عكس وكل واحد من هذه الثلثة جنس انواع لا يحصى بعضها فوق بعض وكذلك يشتمل كل نوع على اصناف وكل صنف على اشخاص لا تحصر بحيث لا يتشابه اثنان من الانواع ولا من الاصناف ولا من الاشخاص وليس هذا الاختلاف بسبب الهيولى ولا بسبب الجسمية فانهما مشتركان ولا بسبب المبداء المفارق فانه احدي الذات متساوي النسبة الى جميع الماديات فهو اذن بسبب امور مختلفة والامور المختلفة في الهيولى هي الصور الاربع النوعية التي للعناصر التي هي مواد المركبات والاختلاف ليس بسبب هذه الصور نفسها لان الاختلاف الذي يكون بسببها لا يزيد على اربعة فهو اذن بحسب

اما ابتداء التركيب وفيما يعرض بعد التركيب من الامزجة فان التركيب يختلف باختلاف مقادير الاسطقسات والمزاجات تختلف باختلاف التراكيب ولما كان امكان انقسام الاسطقسات غير متناه كان امكان التراكيب غير متناه فكان امكان الامزجة غير متناه وتلك الاختلافات الواقعة في الامزجة من اسباب معدة لاختلاف المركبات فكان امكان اشخاص المركبات غير متناه وان كان لكل نوع مزاج له عرض بين طرفي افراط وتفريط لو جاوز ذلك الطرف لم يكن ذلك النوع لكن ذلك المزاج الواقع بين الطرفين يشتمل على ما لا يتناهى من الامزجة الشخصية بحسب انقسام الاسطقسات التي وقع فيها هذا المزاج النوعي ولا يخرج شي من تلك الاشخاص عن حيز المزاج الذي يكون لذلك النوع والامزجة تسعة وذلك لان مقادير الكيفيات المتضادة في الممتزج ان كانت متساوية فهو المعتدل والا فهو الغير المعتدل وغير المعتدل اما خروجه عن الاعتدال في كيفية مفردة وهو اربعة اقسام الخارج عن الاعتدال في الحرارة فقط او البرودة فقط او الرطوبة فقط او اليبوسة فقط او خروجه عن الاعتدال في كيفيتين ولا يمكن في المتضادتين بل اما في الحرارة واليبوسة او في الحرارة والرطوبة او في البرودة والرطوبة او في البرودة واليبوسة فهذه اربعة اقسام اخر فالخارج عن الاعتدال ثمانية والمعتدل واحد فيكون الجميع تسعة والمعتدل الحقيقي لا يمكن وجوده وبقاؤه لانه لو كان لوجوده فلا يخلو اما ان يكون له ميل طبيعي الى مكان اولا وكلا القسمين باطل اما الثاني فلانه يمتنع وجود جسم لا ميل فيه الى مكان واما الاول فلانه لو كان له ميل طبيعي الى مكان فلا يخلو اما ان يكون ذلك المكان احد بسايط او غيره والثاني باطل لان لا مكان للمركب غير مكان بسايطه والا يلزم الخلاء قبل حدوث المركب وكذا الاول لانه لو كان له ميل طبيعي الى مكان احد بسايطه يلزم الترجيح بلا مرجح ضرورة تساوي البسايط فيه فلا يوجد المعتدل الحقيقي فالموجود من الامزجة ما هو خارج عن الاعتدال وقد يطلق المعتدل على ما توفر عليه من الاسطقسات بكمياتها وكيفياتها القسط الذي يليق به والمعتدل بهذا المعنى موجود وهو ماخوذ من العدالة في القسمة والاول من التعادل وان لم يتوفر عليه ذلك يسمى خارجا عن الاعتدال والخارج عن الاعتدال بهذا المعنى ايضا ثمانية لانه لا احر مما ينبغي او ابرد او ارطب او ايبس او احر وارطب او احر وايبس او ابرد وارطب او ابرد وايبس فقوله وهي تسعة ان حمل على الاول لم يكن الموجود منها الا ثمانية وان حمل على الثاني يكون جميع الاقسام موجودة قال الفصل الثالث في بقية احكام الاجسام وتشترك الاجسام في وجوب

التناهي لوجوب اتصاف ما فرض له ضد به عند مقايسته على مع فرض نقصانه عنه اقول لما ذكر في الفصل الثاني مباحث الاجسام واقسامها وانجر البحث عنها الى البحث عن بعض احكامها ذكر في هذا الفصل بقية احكام الاجسام فقال وتشترك الاجسام في وجوب التناهي لانه يمتنع وجود بعد غير متناه لان ما فرض له ضد التناهي يجب ان يتصف بالتناهي اي كل ما فرض انه غير متناه يلزم ان يكون متناهيا وكل ما يلزم من فرض عدمه يكون محالا فوجود بعد غير متناه يكون محالا وانما قلنا ان كل ما فرض انه غير متناه يلزم التناهي لان ما فرض انه غير متناه اذا قيس عليه اي بما فرض ايضا انه غير متناه مع فرض نقصانه عنه وذلك بان نفرض في البعد الغير المتناهي خطا غير متناه ونفرض خطا آخر بعد مبدا ذلك الخط بذراع فيحصل في الوهم الخطان المفروض الاول والمفروض الثاني ويكون الخط الثاني انقص من الخط الاول بذراع فيطبق الثاني على الاول فلابد

فلابد وان ينقطع الثاني ولا ينطبق على الاول والا يلزم ان يكون الناقص مثل الزايد وهو محال واذا انقطع الثاني يلزم ان يكون متناهيا والاول زايد عليه بمقدار متناه وهو ذراع فيكون الاول ايضا متناهيا فيلزم تناهيهما على تقدير لا تناهيهما فيكون لا تناهيهما محالا وما ورد على هذا البرهان من الاعتراضات قد ذكر في امتناع التسلسل مع الجواب عنها قال ولخط الخارج بين ضلعي الزاوية وما اشتملا عليه مع وجوب اتصاف الثاني به اقول هذا برهان آخر على وجوب تناهي الابعاد تقريره ان الابعاد متناهية لان الخط الخارج بين ضلعي الزاوية وما اشتمل الضلعان عليه في البعد الواقع بينهما محفوظ بان يكون تزايد البعد بين الضلعين بحسب تزايد الضلعين اي اذا كان طول كل من الضلعين ذراعا يكون البعد بينهما ذراعا واذا كان عشرة اذرع يكون البعد بينهما عشرة اذرع وعلى هذا يزداد البعد بينهما بمقدار تزايدهما والبعد بين الضلعين يجب ان يكون متناهيا والا لكان غير المتناهي محصورا بين حاصرين وهو محال فيجب ان يكون الضلعان ايضا متناهيين لانهما لو كانا غير متناهيين والبعد بينهما يتزايد بقدرهما يلزم ان يكون البعد بينهما غير متناه وقد قلنا انه يجب ان يكون متناهيا هف واذا كانا متناهيين يلزم ان يكون الابعاد متناهية والا يلزم من عدم تناهيها عدم تناهي الضلعين وقد بينا انه يجب تناهيهما هف قال واتحاد الحد وانتفاء القسمة فيه يدل على الوحدة اقول اختلفوا في ان الاجسام متماثلة في حقيقة الجسمية اي الجسم الصادق على جميع الاجسام حقيقة واحدة ام لا فذهب جمهور الحكماء الى ان حقيقة الجسم في الجميع واحدة وخالفهم النظام واحتج المص على ما ذهب اليه جمهور الحكماء فقال واتحاد الحد الدال على ماهية الجسم عند كل قوم مع اختلاف الاقوال فيه وانتفاء القسمة في الحد دال على الوحدة اي على ان حقيقة الجسم واحدة في الجميع فان المختلفات لا يمكن جمعها في حد واحد من غير ان يقع فيه قسمة كقولنا الحيوان الناطق او الصاهل في حد الانسان والفرس وانما قلنا ان حد الجسم واحد عند كل قوم لان عند الاوايل الجميع الاجسام من حيث هي جسم حد واحد وهو قولنا انه الجوهر القابل للابعاد الثلث وعند المتكلمين لجميعها ايضا من حيث هي جسم حد واحد وهو الطويل العريض العميق ولا قسمة في كل من الحدين واحتج النظام على التخالف بتخالف خواصها والجواب ان تخالف الخواص يستلزم تخالف الانواع لا تخالف مفهوم الجسم قال والضرورة قضت ببقائها اقول ذهب الجمهور الى ان الاجسام باقية وخالفهم النظام وادعى الجمهور بان الضرورة قضت ببقاء الاجسام وقيل ان هذا النقل من النظام غير معتمد عليه وقيل انه قال باحتياج الاجسام الى المؤثر حال البقاء فذهب وهم النقلة الى انه لا يقول ببقائها وقيل انه قال بذلك لانه قال بان الاعدام من المؤثر غير معقول وانه لا ضد للاجسام حتى يقولوا ينتفي بطريان الضد ومذهبه ان الاجسام تنتفي عند القسمة فلا يرد عليه القول بانها لا تبقى كما قيل في الاعراض قال ويجوز خلوها عن الكيفيات المذوقة والمرئية والمشمومة كالهواء ويجوز رؤيتها بشرط الضوء واللون وهو مرئي اقول يجوز خلو الاجسام عن الكيفيات المذوقة اي الطعوم والمرئية اي الالوان والمشمومة اي الروائح كالهواء فانه خال عن هذه الكيفيات ونقل عن ابي الحسن الاشعري خلافه واستدل على ما نقل عنه بقياس اللون على الكون فانه لما امتنع خلو الجسم عن الكون امتنع خلوه عن اللون قياسا عليه وبقياس ما بعد الاتصاف على ما قبل الاتصاف فان العادة قد جرت بخلق الالوان عقيب زوالها وكما امتنع خلو الجسم عنها بعد الاتصاف امتنع خلوه عنها قبل الاتصاف قياسا عليه ومنع

البتاس للاول لخلوه عن الجامع والقياس الثاني بالفرق فان امتناع الخلو بعد الاتصاف موقوف على طريان الضد وقبل الاتصاف لا يكون
موقوفا عليه فان صح هذا ظهر الفرق والا منعنا الحكم في الاصل وقلنا يجوز الخلو بعد الاتصاف والاجسام مرئية بتوسط اللون والضوء
وليست مرئية بذاتها من غير توسط شيء والا لرؤي الهواء وهذا الحكم ضروري لا احتياج الى دليل **قال والاجسام كلها حادثة لعدم**
**انفكاكها عن جزئيات متناهية حادثة فانها لا تخلو عن الحركة والسكون وكل منهما حادث وهو ظاهر ولا تنامي جزئياتهما فلان وجود**
**ما لا يتناهى محال بالتطبيق ولوصف كل حادث بالاضافتين المتقابلتين فتجوز زيادة المتصف باحدهما من حيث هو كذلك على المتصف**
**بالاخرى فتنقطع الناقص والزائد ايضا والفرض ثبت لحدوث ما لا ينفك عن حوادث متناهية فالاجسام حادثة** اقول اعلم ان مسئلة
حدوث الاجسام من المسائل المعضلة التي تحيرت فيها اولو الالباب فذهب اهل الملل من المسلمين واليهود والنصارى والمجوس الى حدوثها
وذهب جمهور الحكماء والدهرية الى قدمها واحتج المص على حدوثها بالحجة التي اعتمد عليها جمهور المتكلمين وتقريرها ان الاجسام كلها حادثة لانها
لا تخلو عن جزئيات حادثة متناهية وكل ما هذا شانه يكون حادثا اما الصغرى فلان الاجسام لا تخلو عن الحركة والسكون لان الجسم لا بد
وان يكون له موضع فلا يخلو اما ان يكون باقيا في ذلك الوضع او منتقلا عنه فان كان الاول يكون ساكنا وان كان الثاني يكون متحركا وكل
منهما حادث اما الحركة فلانها تقتضي المسبوقية بالغير والقدم لا يكون مسبوقا بالغير اما الاولى فلان الحركة ماهيتها انها انتقال من حالة
الى حالة اخرى والانتقال من حالة الى اخرى لا بد وان يكون مسبوقا بحصول الحالة المنتقل عنها فاذن حقيقة الحركة من حيث انها تلك
الحقيقة تقتضي المسبوقية بالغير واما الثانية فظاهرة لان القدم ما لا يسبقه غيره واما السكون فلانه لو كان قديما امتنع زواله
والتالي باطل اما الملازمة فلان القديم اما ان كان واجبا لذاته امتنع زواله وان لم يكن واجبا لذاته افتقر الى مؤثر ولا بد من الانتهاء الى الواجب
لذاته دفعا للتسلسل وذلك الواجب لا يكون موجبا او مختارا والثاني باطل لان فعل المختار يحدث لاستحالة القصد الى ايجاد الموجود
والقديم ليس بمحدث فتعين الاول ورجح الى انه يتوقف تاثيره فيه على شرط لزم من وجوب ذلك المؤثر وجوب الاثر وان توقف على شرط فذلك الشرط ان
كان ممكنا عاد التقسيم في احتياجه وان كان واجبا لزم من وجوب العلة والشرط امتناع زوال ذلك القديم واما بيان بطلان التالي فلانا
نشاهد في الفلكيات والعنصريات الحركة فثبت ان الاجسام لا تخلو عن جزئيات الحركة والسكون الحادثين واما بيان تناهي جزئيات
الحركة والسكون فلان وجود ما لا يتناهى محال بالتطبيق بان نفرض جملة من جزئيات غير متناهية من احد الجانبين متناهية من الجانب
الاخر وننقص منها قدرا متناهيا ونطبقها في الوهم الطرف المتناهي من الجملة الزائدة على الطرف المتناهي من الجملة الناقصة حتى يقابل كل
فرد من افراد احدى الجملتين بما يشابهه في المرتبة من الجملة الاخرى فان لم تقصر الجملة الناقصة على الزائدة في الطرف الاخر كان الشيء مع غيره
كهو لا مع غيره وهذا محال وان انقطعت الجملة الناقصة من ذلك الطرف كانت متناهية في الجانب الاخر والزائد زاد عليها بقدر متناه والزائد
على المتناهي بقدر متناه يكون متناهيا فالكل متناه في الجانب الذي فرض انه غير متناه هف قوله ولوصف اشارة الى دليل اخر
على تناهي الجزئيات الحادثة المترتبة تقريره ان كل حادث موصوف بالاضافتين المتقابلتين اي بكونه سابقا على ما بعده وبكونه
لاحقا لما قبله والاعتباران مختلفان وان كانا في ذات واحدة فاذا اعتبرنا الحوادث الماضية المتقدمة من الآن مترتبين احدهما

من حيث كل واحد منها سابق والاخرى من حيث هو بعينه لاحق كانت السوابق واللواحق المتباينان بالاعتبار منطبقين
في الوجود ويجب زيادة المتصف باحدهما من حيث هو متصف بها على المتصف بالاخرى اي يجب كون السوابق اكثر من اللواحق
في الماضي لوجوب انقطاعها قبل انقطاع السوابق والسوابق الزائدة عليها بعدد متناه متناهية فيلزم ان يتناهى
ما فرض انه غير متناه هف واما بيان ان كل ما لا ينفك عن الحوادث المتناهية فهو حادث فلان الفروض قضت بحدوث ما لا ينفك
عن الحوادث المتناهية لان ما لا ينفك عن الحوادث المتناهية لو كان قديما فلا يخلو اما ان يكون في القدم منفكا عن الحوادث اولا
والثاني يلزم منه قدم الحوادث والاول يلزم منه خلاف المقدر فثبت ان الاجسام حادثة **ولقايل** ان يقول ان اردتم بقولكم ان
الحركة تقتضي المسبوقية بالغير انها تقتضي ان يكون نوعها مسبوقا بالغير فممنوع وان اردتم بها انها تقتضي ان
يكون كل جزئي منها اذا وقع يكون مسبوقا بالغير فمسلم ولكن لا يلزم منه ان يكون مجموع الجزئيات التي لا اول لها مسبوقا بالغير
حتى يلزم ان لا يكون قديما فانه يجوز ان يكون كل جزئي من الجزئيات مسبوقا بالغير ويكون مجموع الجزئيات التي لا اول لها
لا يكون مسبوقا بالغير بمعنى انه لا يكون مسبوقا بشيء اخر غير الجزئيات **فان قيل** ان ماهية الحركة بحسب نوعها حركة من امر تقتضي
ومن امر يحصل فاذن ماهيتها متعلقة بالمسبوقية بالغير وماهية القدم غير مسبوقة بالغير **اجيب** بان انواع الحركة
باقية مع الامور المنقضية والامور الحاصلة ولم يدل دليل على ان ذلك النوع مسبوق بالعدم بل الدليل دل على ان جزئياتها مسبوقة
بالعدم فجاز ان يكون ماهية الحركة موصوفة بالدوام واشخاصها لا تكون كذلك والتركيب تقتضي ومن امر يحصل يرجع
الى اشخاصها لا الى نوعها فاذن نوعها جاز ان يكون قديما **والجواب** عن هذا ان التركيب من امر تقتضي ومن امر يحصل لا يرجع
الى الاشخاص فقط بل النوع مشارك للاشخاص في هذا وذلك لان النوع هو تمام حقيقة الاشخاص فما كان داخلا في حقيقة الاشخاص
يكون داخلا في حقيقته وايضا كون كل جزئي من الحركة مسبوقا بجزئي اخر لا الى اول اما ينافي لكونه لا ينفك عن الجزئيات الحادثة
المتناهية **وقيل** لقايل ان يقول لا نم ان السكون اذا توقف على شرط ممكن وعاد التقسيم فيه يلزم منه محال لم لا يجوز ان
يكون كل شرط مشروطا بشرط اخر قبله لا الى اول **اجيب** عنه بانه لا يجوز ذلك لما بينا من امتناع لا تناهي الحوادث **فان قيل** ما قيل
في تناهي الحوادث ففيه نظر اما التطبيق فلانه لا يقع الا في الوهم وذلك انما يتصور بشرط ارتسام المتطابقين فيه وغير المتناهي
لا يرتسم في الوهم وانما قلنا ان التطبيق لا يقع الا في الوهم لان جزئيات الحركة لا توجد معا في الخارج فلا يقع التطبيق فيها في
الوجود والحاصل ان التطبيق انما يتم ان لو حصل جملتان اما في الوهم او في الوجود وكلاهما منتف واما ورود السبق واللحوق
لكل حادث فلانه ايضا يتوقف على حصول السوابق في الوهم وهو غير متصور لما ذكرنا في التطبيق **اجيب** بان
ورود السبق واللحوق بحسب نفس الامر لا يتوقف على حصول السوابق في الخارج دفعة بل يتوقف على حصولها في الجملة اعم من
ان يكون على التدريج او دفعة ... على سبيل التدريج والانقضاء فيتم البيان على هذا
الوجه **قال ولما استحال قيام الاعراض الا بها ثبت حدوثها اقول** لما فرغ من بيان حدوث الاجسام اشار الى حدوث الاعراض الجسمانية

ايضا وذلك لان الاعراض الجسمانية يستحيل قيامها الا بالاجسام فيكون متوقفة على الاجسام الحادثة والمتوقف على الحادث حادث

قال واختص الحدوث بوقته اذ لا وقت قبله والمختار يرجح احد مقدوريه لا لامر عند بعضهم والمادة منفية والقبلية لا تستدعي

الزمان وقد سبق تحقيقه اقول لما بين حدوث الاجسام واعراضها اراد ان يشير الى اجوبة دلايل القايلين بقدمها تقرير الدليل

الاول منها ان الاجسام لو كانت حادثة لكان لها مؤثر فلا يخلو اما ان يكون قديما او حادثا والثاني لا يخلو اما ان ينتهي الى مؤثر قديم

او لا والثاني باطل والا يلزم الدور والتسلسل وكلاهما محال فاذن لا بد وان يكون لها مؤثر قديم او حادث ينتهي الى مؤثر قديم

وعلى التقديرين لا بد من مؤثر قديم فذلك المؤثر لا يخلو اما ان يكون جميع ما لا بد منه في كونه مؤثرا في آثاره حاصلا في الازل

او لا فان كان الاول فلا يخلو اما ان يجب مع حصوله حصول آثاره او لا فان كان الاول يلزم قدم آثاره فيلزم قدم الاجسام

هف مع انه هو المدعى وان لا يجب فكان وجودها مع عدم تلك الآثار جايزا فلنفرض ذلك مع مجموع الامور المعتبرة في المؤثرية

تارة مع وجود تلك الآثار وتارة مع عدمها فاختصاص ذلك الوقت بوجود تلك الآثار دون وقت آخر اما ان يتوقف على اختصاصه

بامر ما لاجله كان هو اولى بوجود تلك الآثار او لا فان يتوقف فان كان الاول كان ذلك المخصص معتبرا في المؤثرية وما كان حاصلا

قبل ذلك فاذن كل ما لا بد منه في المؤثرية ما كان حاصلا في الازل وكنا فرضنا حاصلا هف وان كان الثاني كان ذلك

ترجيحا لاحد طرفي الممكن المتساوي على الآخر من غير مرجح وهو محال وان كان الثاني وهو ان لا يكون جميع ما لا بد منه في كونه مؤثرا

في آثاره حاصلا في الازل فلا بد وان يتوقف على امر حادث آخر فذلك الحادث لا بد له من مؤثر فننقل الكلام اليه ونقول فلا يخلو

اما ان ينتهي الى مؤثر قديم او لا فان كان الثاني يلزم الدور والتسلسل وان كان الاول فتاثير ذلك المؤثر في الحادث اما ان يتوقف على شرط

حادث او لا فان كان الثاني يلزم منه قدمه وان كان الاول ننقل الكلام اليه ويلزم القدم او التسلسل في الحوادث لا الى اول لها وهو محال

تقرير الجواب ان اختصاص حدوث الاجسام بوقت حدوثه دون ما عداه اذ لا وقت قبل ذلك الوقت فان الاوقات التي يطلب فيها المرجح

معدومة ولا تمايز بينها الا في الوهم واحكام الوهم في امثال ذلك غير مقبولة ووجود الزمان انما يبتدئ مع اول وجود العالم ولا يمكن

وقوع ابتداء ساير الموجودات قبل ابتداء وجود الزمان ولقايل ان يقول اذا لم يمكن ابتداء ساير الموجودات قبل ابتداء وجود الزمان

اصلا يكون ابتداء ساير الموجودات ممتنعا لذاته وح يلزم الانقلاب او لغيره فيلزم توقفه على امتناع ذلك الغير فلا يكون

كل ما لا بد منه في المؤثرية حاصلا والتقدير بخلافه والجواب الصحيح ان نقول اختصاص ذلك الوقت بوجود ذلك الاثر دون وقت

آخر لاجل تعلق الارادة القديمة به فلا يلزم احد المحذورين لا التوقف على امر آخر مخصص ولا الترجيح بلا مرجح فان تعلق الارادة

هو المرجح والمخصص * تقرير الدليل الثاني ان موجد الاجسام ان كان موجبا لذاته يلزم من قدمه قدم الاثر وان كان مختارا فلا بد له

من غاية في الايجاد فكان مستكملا بذلك الايجاد فكان ناقصا لذاته تقرير الجواب ان المختار يرجح احد مقدوريه لا لامر فعلى هذا

لا يكون لفعله غاية هذا على راي بعض وعند بعض الغاية استكمال الفعل لا الفاعل وعند بعضهم ان الغاية هو نفس الفاعل

لانه تعالى انما يفعل لذاته ولا نه فوق الكمال تقرير الدليل الثالث ان الاجسام لو كانت حادثة لكانت قبل حدوثها ممكنة الوجود والامكان



والامكان يستدعي محلا ثابتا لانه ثابت وذلك المحل لا يكون نفس الاجسام ولا امرا مباينا لها وهو المادة ثم ان كانت المادة حادثة

انتقلنا الى مادة اخرى ولزم التسلسل والا لزم قدم المادة ويلزم من قدم المادة قدم الصورة فيلزم قدم الجسم على تقدير حدوثه

تقرير الجواب انا بينا ان المادة منفية وان الحادث لا يستدعي مادة وقد عرفت ما فيه سوالا وجوابا * تقرير الدليل الرابع قبل كل حادث حادث

لا الى اول وهذا ينافي القول بحدوث العالم وانما قلنا ان قبل كل حادث حادثا لا الى اول لان الزمان لا يقبل العدم الزماني لان كل حادث

فعدمه سابق على وجوده ومفهوم ذلك السبق امر مغاير للعدم لان العدم قد يكون قبل وقد يكون بعد والقبل لا يكون بعد فتلك القبلية

صفة ثبوتية فقبل اول الحوادث حادث آخر والكلام فيه كما في الاول فقبل كل حادث حادث لا الى اول تقرير الجواب ان القبلية لا تستدعي

الزمان وقد مر تحقيقه وقد عرفت ما فيه سوالا وجوابا * واعلم ان كل حادث له علل اربع الفاعل والغاية والمادة والصورة وهذه

الدلايل الاربع ماخوذة من هذه الاربع الاول من العلة الفاعلية والثاني من العلة الغائية والثالث من العلة المادية والرابع من الصورية

قال الفصل الرابع في الجواهر المجردة اما العقل فلم يثبت دليل على امتناعه واحلة وهي مدخولة كقولهم الواحد لا يصدر عنه

امران ولا سبق مشروطا باللاحق في تاثيره او وجوده والا لما انتفت صلاحية التاثير عنه لان المؤثر مختار اقول لما فرغ من مباحث

الاجسام شرع في البحث عن الجواهر المجردة اعني العقول والنفوس اما العقل وهو الجوهر المجرد الذي لا يتعلق بالاجسام تعلق

التدبير والتصرف فقد انكره المتكلمون وقالوا لو وجد جوهر مجرد اي ليس بجسم ولا جسماني لشاركه الباري تعالى في هذا النوع فيلزم ان

يكون ذات الباري مركبا من الامر المشترك وما به ممتاز عنه وهو محال والجواب عنه ان المشاركة في العوارض لا سيما في السلب لا تقتضي

التركيب في الذات والى هذا اشار بقوله اما العقل فلم يثبت دليل على امتناعه ثم قال المص وادلة وجوده اي ادلة وجود العقل مدخولة

اي ضعيفة مزيفة منها ان الله تعالى واحد من جميع الوجوه فالصادر عنه اولا لا يكون الا واحدا بسيطا ولا يجوز ان يكون ذلك الواحد

الصادر عنه اولا جسما والا لصدر عنه امران لان الجسم مركب من الهيولى والصورة وليس واحد منهما علة للاخرى ولا واسطة

مطلقة للاخرى والا يلزم تقدم احدهما على الاخرى بالتشخص وليس كذلك بل يحتاجان معا الى علة توجد كل واحد منهما فلو كان الجسم

هو المعلول الاول يلزم ان يصدر عن الواحد الحقيقي امران وقد عرفت بطلان ذلك ولا يجوز ان يكون صورة او نفسا لان كل واحد

منهما مشروط بالمادة في فاعليتهما اما الصورة فلان فاعليتها موقوفة على تشخصها وتشخصها موقوف على المادة واما النفس فلان

فعلها يتوقف على الآلة المحتاجة الى المادة فلو كان المعلول الاول هو الصورة او النفس لكانت سابقة في تاثيرها على المادة

ضرورة كون المادة متاخرة عنها حينئذ لانها معلولة لها ولا يجوز ان يكون سابقة في تاثيرها على المادة اذ لا سبق للمشروط

في تاثيره بما فرض لاحقا على ذلك اللاحق والى هذا اشار بقوله ولا سبق للمشروط باللاحق في تاثيره اي لا سبق للمشروط وهو الصورة

او النفس في تاثيره بما فرض لاحقا اعني المادة ولا يجوز ان يكون عرضا والا يلزم ان يكون العرض موجودا قبل الجوهر لان المعلول

الاول سابق على غيره ويمتنع ان يسبق العرض على الجوهر لان الجوهر شرط في وجود العرض والى هذا اشار بقوله او وجوده اي لا سبق للمشروط

هو العرض في وجوده بما فرض لاحقا اعني الجوهر ولا يجوز ان يكون المعلول الاول المادة لان المادة لو كانت هي المعلول لكانت اما حاصلا حينئذ

التاثير لان المعلول الاول موثر فيما بعده لكن المادة انتفت عنها صلاحية التاثير لان المادة هي القابلة فقط وما هو قابل فقط
لا يصلح للتاثير لان نسبة القبول الامكان الخاص ونسبة الفعل الوجوب ويمتنع ان يكون الشيء الواحد بالقياس الى واحد اخر له
نسبة الوجوب ونسبة الامكان والى هذا اشار بقوله ولما انتفت صلاحية التاثير عنه اي لا سبق لما انتفت صلاحية
التاثير عنه لان ما انتفت عنه صلاحية التاثير لو كان سابقا يلزم ان يكون موثرا بالنسبة الى ما بعده ويمتنع ان يكون ما انتفت
عنه صلاحية التاثير فاعلا وايضا لو كان الهيولى هي المعلول الاول لكانت متقدمة بالوجود على الصورة وهو محال فتعين ان يكون المعلول
الاول هو العقل لان المعلول الاول لا بد وان يكون ممكنا والممكن اما عرض او جوهر والجواهر منحصرة في الخمسة وقد تبين امتناع ان يكون المعلول
الاول عرضا او واحدا من الجواهر الاربعة التي هي غير العقل فتعين ان يكون المعلول الاول هو العقل هذا تقرير الدليل وكلا بيانه
ضعيف فلان الله كما ستعلم مختار والمختار يجوز ان يتعدد اثاره وايضا انما هذا بعد تسليم الاصول التي بنوا عليها هذا الدليل
ولقائل ان يقول على تقدير كونه موجبا لا نم انه واحد من جميع الجهات فان الموجود المطلق مقول بالتشكيك وح يكون الواجب فيه حينئذ
الوجود المطلق العارض له ويجوز ان يصدر عنه اثنان والوجود المطلق وان كان عروضه عقليا يجوز ان يكون حينئذ للصدور
كما نعم في المعلول الاول **قال وقولهم استدارة الحركة توجب الارادة المستلزمة للتشبه بالكامل لا لطلب الحاصل فعلا او قوة**
**توجب الانقطاع وغير الممكن ينتج للتوقف على ما اوجب انقطاعه ويعارض اقسام الطلب مع المنازعة في امتناع طلب المحال اقول**
هذا دليل اخر على اثبات العقول مع ما يرد عليه ولما كان هذا الدليل متوقفا على مقدمات لم تتبين في المتن احتجنا الى ان نورد ما
يشتمل على جميع مقدماته بالفعل بحيث لم يبق لشبهة تقرير الدليل ان الاجرام السماوية ليس بعض اجزائها التي تفرض اولى
بما هو عليه من الوضع والمحاذاة من بعض بحسب طبايعها لان الطبايع التي للاجزاء المفروضة متحدة فلا يقتضي امور المختلفة
فلا يكون شيء من الوضع والمحاذاة لشيء من طبايع الاجزاء المفروضة واجبا فالنقلة عنها جائزة وتلك النقلة لا تتصور الا بالميل
لان الحركة بدون الميل محال لما ستعرف فيجوز ان يكون في طبايعها ميل ولما لم يمكن عليها سوى الحركة المستديرة لم يكن في طبايعها
الا الميل المستدير فوجب ان يكون في الاجرام السماوية مبدا ميل مستدير ووجود مبدا الميل المستدير في الجرم البسيط دل
على انه يمتنع ان يصدر عنه عايق عن ذلك الميل بحسب الطبع والعايق الخارجي ايضا ممتنع لان العايق عن الحركة المستديرة خارج
لا ذو ميل مستقيم او مركب ممتنع وجودهما عند الاجرام السماوية ووجود مبدا الميل وعدم العايق يدل على وجود الميل بالفعل
فيها ميل مستدير بالفعل بحسب الطبع فهي متحركة بالاستدارة والحركة المستديرة للاجرام السماوية ارادية لان الحركات اما ان تكون
طبيعية او ارادية وذلك لان مبداها اما خارج عن المتحرك فتكون قسرية او غير خارج وح اما ان يكون بدون شعور فتكون طبيعية
او مع شعور فتكون ارادية ولا يجوز ان يكون حركة الاستدارة مع شعور للاجرام السماوية قسرية لان مبدا طباعها ما عرفت
ولا يجوز ان يكون طبيعية لان كل ما يتوجه اليه بالحركة المستديرة يكون ترك التوجه اليه هو التوجه اليه فلو كانت طبيعية يلزم
ان يكون لحركة واحدة تميل بالطبع عما تميل اليه بالطبع ويكون طالبا لحركته وضعا ما بالطبع في موضع ويكون تاركا له هاربا منه



منه بالطبع ومن المحال ان يكون المطلوب بالطبع متروكا بالطبع او المتروك منه بالطبع مطلوبا بالطبع **لا يقال** لا يجوز ان يكون
المطلوب بالطبع نفس الحركة دائما مطلوبة بالطبع غيرها ليس منها **لانا نقول** الحركة ليست من الكمالات الذاتية بل انما تطلب
لغيرها فان المتحرك الذي هو فاقد الذات لا يقتضي لذاته ما لا قرار له اذ لان مقتضى الشيء لذاته يدوم بدوام وما لا قرار له
لذاته لا يمكن ان يدوم بدوام شيء له قرار فالمتحرك القار انما يقتضي الحركة لا لذاتها بل لشيء اخر يتحصل بها ويكون مما يقتضيه
لذاته ذلك المتحرك هو ذلك الشيء لا الحركة فالحركة ليست من الكمالات المطلوبة لذاتها وايضا فان الحركة لذاتها تقتضي
التادي الى الغير فيكون المطلوب بها ذلك الغير فتعين ان تكون ارادية فثبت ان استدارة حركة الاجرام السماوية توجب
ارادة المتحرك وارادة المتحرك تستلزم التشبه بالكامل اي التشبه بالذات التي كمالاتها حاصلة بالفعل وذلك لان الارادة
تقتضي ان يكون للمريد المتحرك غرض من التحرك وذلك الغرض اما حسي او عقلي وذلك لان ذلك الشيء اما ان يكون تصوره مانعا من
وقوع التركة اولا والاول هو الحسي والثاني هو العقلي فان كان حسيا يكون الحركة صادرة عن تصور حسي والقادر
عن التصور الحسي يكون الداعي اليه اما جذب ملايم او دفع منافر فالذي لجذب الملايم هو الداعي الشهواني والذي لدفع
المنافر هو الداعي الغضبي والاغراض الحسية لا تخرج عن هذين الاثنين ولا يجوز ان تكون الداعي شهوانيا او غضبيا لان الشهوة
والغضب مختصان بالجسم الذي ينفعل ويتغير من حال ملايمة الى حال غير ملايمة وبالعكس والاجرام السماوية لا تنخرق
ولا تتكون ولا تفسد ولا تنمو ولا تذبل ولا تتخلخل ولا تتكاثف ولا تستحيل لما عرفت فلا تتغير الاجرام السماوية من حال ملايمة
الى حال تخالفها فلا يكون لها شهوة ولا غضب ولا يكون حركاتها لداع شهواني او غضبي فلا يكون غرضها امرا حسيا فتعين ان يكون
غرضها امرا عقليا وذلك الامر العقلي اما ان يكون حصوله بالحركة او يمتنع والثاني بط لان الارادة المنبعثة عن تصور عقلي
لذات عاقلة مجردة عن الغواشي المادية يستحيل ان يكون نحو شيء محال وانما قلنا التصور العقلي لذات عاقلة مجردة عن الغواشي
الغريبة لما ستعرف ان التصور العقلي لا يمكن لغيرها فلا بد وان يكون امرا يمكن حصوله بالحركة وذلك الغرض الممكن الحصول
اما ان يكون حصوله مظنونا او محققا والاول بط لان الحركات واجبة الدوام فيبتني على امر واجب الدوام والمظنون لا يجب
دوامه فتعين ان يكون حصوله محققا وح لا ان يكون عايدا الى الاثر اي العالم العنصري او الى نفسها او الى امر اعلى منها
والاول والثالث محالان والا يلزم استكمال الكامل بالناقص فتعين ان يكون الغرض عايدا الى نفسها وح يكون ذلك الغرض
لها ذاتا او صفة وعلى التقديرين لا ان ينال او لا ينال فان لم ينل فاما ان ينال ما تشبه اولا فان كان الاول والثالث لوجب
انقطاع الحركة وذلك لانه اذا حصل لم يبق طلبه فيجب انقطاعها واذا لم ينل ولا ما تشبهه لبقي بالقوة ابدا فيجب ان ينقطع الحركة
لانه ح لا يكون محقق الحصول وقد عرفت ان دوام الحركات لا ينبني على ما لا يتحقق دوامه فتعين ان يكون الغرض هو ان
ينال شبه ذات او صفة وينال الشبه اما دفعة او على التعاقب والاول بط والا لوجب انقطاعها فتعين الثاني ولا يجوز
ان يكون ذلك المتشبه به واجبا والا لكان التشبه به في جميع السماويات واحدا وليس كذلك ولا يجوز ان يكون عنصريا

وعرضنا له والا يلزم لتركيز الكامل مستكملا بالناقص ولا ان يكون جرما سماويا ونفسا سماوية والا لكانت حركة المتشبه
والمتشبه به متفقة في النهج والسرعة والبطء وليس كذلك واذا ثبت انه لا يكون جرما سماويا ولا نفسا سماوية يظهر انه ليس بعرض
فيهما فتعين لتركيز المتشبة به هو العقل ولا يجوز ان يكون عقلا واحدا والا لاتفقت الحركات في منهاجها وكيفياتها وليس كذلك
فتعين لتركيز المتشبة به عقلا متكثرة هذا تقرير الدليل ولا تقرير ضعفه فلانه موقوف على دوام الحركة وقد عرفت ان الحركة
لها بداية فلا يكون دائمة واليها اشار بقوله لتوقفه على دوام ما اوجبنا انقطاعه حيث ثبت انها حادثة وايضا مبني على حصر الطلب
في الاقسام التي ذكرت والحصر فيها ممنوع وايضا يمكن ان ينازع في امتناع طلب الحاصل فان لقايل ان يقول لم لا يجوز ان تحرك الاجرام
السماوية لغرض ممتنع الحصول وما ذكرتم في بيان امتناع طلب الحاصل ضعيف هذا بعد تسليم المقدمات التي بنوا عليها هذا الدليل
من امتناع حركاتها شيئا الاستقامة ووجوب الميل المستدير في طباعها ومن كون الحركة غير مطلوبة بالذات وكل واحد من مقدمات
الدليل يمكن ان ينازع فيها **قال وقوله لا علية بين المتضايفين والا لامكن الممتنع او علل الاقوى بالاضعف لمنع الامتناع الذاتي**
**اقول** هذا اشارة الى دليل آخر على اثبات العقول مع الجواب عنه تقرير الدليل انه لا علية بين المتضايفين اي الحاوي والمحوي لا يكون
الحاوي علة للمحوي ولا المحوي علة للحاوي اما بيان ان الحاوي لا يكون علة للمحوي فلانه لو كان الحاوي علة للمحوي يلزم ان يكون الممتنع
بالذات ممكنا بالذات والتالي ظاهر الفساد بيان الملازمة ان الحاوي لو كان علة للمحوي لكان متقدما بالوجود والوجوب على وجود المحوي
ووجوبه لان العلة متقدم بالوجود والوجوب على وجود المعلول ووجوبه فاذا اعتبرنا تشخص الحاوي العلة كان بعد المحوي المعلول امكان
وجوده لان تشخص العلة متقدم في الوجود والوجوب على تشخص المعلول ولان الوجود والوجوب فبعد وجود الحاوي ووجوبه فلا بد ان يكون
عدم الخلاء واجبا مع وجوب الحاوي او غير واجب مع وجوبه فان كان واجبا مع وجوبه كان الملاء المحوي واجبا مع وجوب الحاوي لان
عدم الخلاء داخل الحاوي امر تارة اعتباره اعتبار وجود المحوي بحيث لا يمكن انفكاكه عنه لكن قد بينا ان الملاء المحوي لا يكون
واجبا مع وجوب الحاوي فيلزم ان يكون عدم الخلاء داخل الحاوي ايضا غير واجب مع وجوب الحاوي فيكون ممكنا مع وجوب الحاوي
وقد بينا ان الخلاء ممتنع لذاته فثبت ان الحاوي ليس بعلة للمحوي واما ان المحوي ليس بعلة للحاوي فلانه لو كان المحوي علة للحاوي
يلزم ان يكون الاقوى والاعظم معللا بالاضعف والاصغر فان الحاوي اقوى واعظم من المحوي والوهم لا يذهب الى تعليل الاقوى بالاضعف
ولا يمكن ان يكون الجسم مطلقا علة لجسم آخر وذلك لان الجسم يفعل بصورته لانه انما يكون فاعلا من حيث هو موجود بالفعل فان ما لا يكون
موجودا بالفعل لا يمكن ان يكون فاعلا ولا يكون موجودا بالفعل الا بصورته لان المادة انما يكون الجسم موجودا بها بالقوة والفعل
الصادر عن صورة الجسم انما يصدر عنها بمشاركة الوضع لان الصورة انما تتقوم بمادتها فلذلك ما يصدر عنها بحد قوامها بواسطة
تلك المادة فيكون بمشاركة الوضع ولذلك فان النار لا تسخن اي شيء اتفق بل ما كان ملاقيا لجرمها وكان له وضع خاص بالنسبة
اليها وكذلك الشمس لا تضيء كل شيء بل ما كان مقابلا لجرمها فاذا الجسم انما يفعل بصورته بمشاركة الوضع والوضع بمشاركة الوضع
لا يمكن ان يكون فاعلا لما لا وضع له والا لكان فاعلا من غير مشاركة الوضع فالجسم انما يكون فاعلا لما له وضع بالقياس اليه وما يكون



يكون علة لجسم لا بد وان يكون علة لجزئيه اعني المادة والصورة فلو كان الجسم علة للجسم يلزم ان يكون اولا علة لجزئيه لكن
لا وضع لجزئي الجسم بالنسبة الى جزء آخر حتى يوجد اولا لان قبل الايجاد لا يكون لجزئيه وجود فضلا عن ان يكون لها وضع فاذا الجسم
لا يكون علة لجسم آخر وبهذا يعرف ان الصورة والنفس والاعراض القائمة بهما لا يكون علة لجسم آخر وكذلك الهيولى لا يكون علة له
وكذلك الواجب لذاته فتعين ان يكون علة الجسم هو العقل هذا تقرير الدليل واما تقرير الجواب فبان يقال لا نم ان الخلاء ممتنع لذاته
لانه لو كان الخلاء ممتنعا لذاته لكان عدمه واجبا لذاته لكن لا يكون عدمه واجبا لذاته لان كون عدمه واجبا لذاته ينافي كون ما معه
اعني وجود المحوي واجبا بغيره **ولقايل** ان يقول ان اردتم بقولكم ان كون عدم الخلاء واجبا لذاته ينافي كون ما معه اعني المحوي
واجبا لغيره انه ينافي كونه واجبا بغيره الذي هو الحاوي فمسلم لكن لا يلزم من هذا انتفاء الاول من المتنافيين لجواز ان
يكون صدق التنافي بانتفاء الثاني من المتنافيين وهو ان يكون المحوي واجبا بغيره الذي هو الحاوي وانتفاء هذا لا يوجب
ان لا يكون المحوي واجبا بغيره لجواز ان يكون انتفاء هذا بانتفاء وجوبه بالحاوي لا بانتفاء وجوبه بالغير فان نفي الاخص لا يستلزم
نفي الاعم وان اردتم بقولكم ان عدم الخلاء واجبا لذاته ينافي كون ما معه اعني المحوي واجبا بغيره انه ينافي كونه واجبا بغيره مطلقا
فلا نم المنافاة بينهما فان وجوب المحوي بغير الحاوي لا يستلزم امكان الخلاء اذا لم يكن الحاوي علة للمحوي فان الخلاء لا يفرض بارتفاع
المحوي مطلقا بل انما يفرض باعتبار ارتفاع المحوي من حيث هو محوي ملاء بان يفرض محيط لا حشو له لتنوض الابعاد التي هي الخلاء
فان العدم المحض ليس بخلاء واذا لم يكن امكان الخلاء لازما لوجوب المحوي بالغير لم يكن امتناعه بالذات منافيا لوجوبه بالغير وقولنا
الخلاء ممتنع لذاته ليس معناه ان الخلاء ذاتا تقتضي امتناعه بل معناه ان مفهومه انما يقتضي امتناعه ولا يتصور الخلاء الا بان
يفرض محيط لا حشو له لتنوض الابعاد فيتصور فيه الخلاء **قال والنفس هو كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة وهي**
**مغايرة لما هي شرط فيه لاستحالة الدور ولكمالها بعد الاقتضاء ولبطلان احدهما مع ثبوت الآخر ولتمانع الغفلة عنه والمشاركة به**
**والتبدل فيه اقول** لما فرغ عن مباحث العقل شرع في مباحث النفس وهي احد الانواع الخمسة التي للجوهر وهي تحت الجوهر فعرفها
ولابانها كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة والكمال هو ما يتم النوع به وهو اول وثان فالكمال الاول هو الذي يصير النوع به
بالفعل كالصورة النوعية الحاصلة للحديد حتى صار بها نوعا بالفعل وهو السيف والكمال الثاني ما يتبع النوع من عوارضه كالقطع
للسيف والرؤية والاحساس والحركة للانسان فان هذه كمالات للنوع لكن ليست اولية فانه ليس يحتاج في ان يصير نوعا بالفعل
الى حصول هذه الاشياء له بالفعل اذا عرفت هذا فقوله النفس كمال اول واحترز به عن الكمالات الثانية والكمال لا بد وان يكون
بالنسبة الى شيء فالنفس هي كمال الجسم والجسم الماخوذ في تعريفها هو بالمعنى الجنسي لا المادي لان الكمال انما يكون كمالا بالنسبة الى ما يكون
ناقصا ويتم به والطبيعة الجنسية هي التي تكون ناقصة محتاجة الى ما يحصلها ويتم به وقوله طبيعي احتراز عن الكمال الاول للجسم
الصناعي كالسرير فانه لا يكون نفسا وقوله آلي اي يصدر عنه كمالاته الثانية بالآلات احترز بها عن صور البسائط والمعادن
فانها وان كانت كمالات اولى لاجسام طبيعية لكن ليست بالة وقوله ذي حيوة بالقوة اي يمكن ان يصدر عنه ما يصدر عن ذي الحياة

الحيوة التي هي التغذي والنمو والتوليد والادراك والحركة الارادية والنطق واعلم ان هذا التعريف يتناول النفوس الارضية اعني النباتية
والحيوانية والانسانية والنفوس الفلكية على راي من يرى ان الفلك يفعل بالآلات وهو من قال ان كل فلك يشتمل على عدة كرات ثم فعله بمجموع الكل
الكرات وهي كالآلات لنفس ذلك الفلك وان لم يكن لكل كرة منها نفس مفردة بل النفس لا يكون الا للفلك المشتمل على تلك الكرات وعلى راي من
يرى ان كل كرة لها نفس مفردة لا يكون هذا التعريف شاملا للنفوس الفلكية واطلاق النفس على الارضية والفلكية باشتراك اللفظ
ولما عرف النفس اراد ان يبين ان النفس الانسانية مغايرة للمزاج والبدن واجزائه فاثبت اولا مغايرتها للمزاج باربعة اوجه
الاول ان النفس الناطقة شرط لحصول المزاج لان المزاج واقع بين اضداد متنازعة الى الانفكاك انما يجبرها على الاجتماع والتأليف
النفس فيكون حصول المزاج موقوفا على الالتيام والتأليف الموقوف على النفس فيكون حصول المزاج موقوفا على حصول النفس فلو لم
يكن النفس مغايرة للمزاج لزم الدور لانه يلزم توقف النفس على حصول الالتيام بين الاضداد المتنازعة الى الانفكاك المتوقف على
النفس لكن الدور مستحيل فيكون النفس مغايرة للمزاج والى هذا اشار بقوله وهي مغايرة لما هي شرط فيه لاستحالة الدور **قيل**
ان المركبات تستعد لكمالاتها الاول بحسب امزجتها المختلفة فيلزم ان تكون الامزجة شرطا في حصول كمالاتها الاول
فلو كانت النفس التي هي الكمال الاول شرطا في حصول المزاج يلزم الدور **اجيب** بان علة الالتيام بين اجزاء المني هي نفس الابوين
وعلة الالتيام بين الاشياء المضافة اليها الى تمام البدن والى آخر العمر هو نفس المولود فالمزاج الذي هو شرط في حصول الكمال
الاول في المبدأ هو المزاج الواقع بين اجزاء المني التي تكون نفس الابوين جامعها والمزاج الذي تكون النفس شرطا في حصوله
هو المزاج الواقع في المرتبة الواقع بعد مرتبة المني بسبب انضمام اجزاء اخر اليها فلا يلزم الدور • الوجه الثاني ان النفس مغايرة
للمزاج لانهما تمانعان في الاقتضاء فان كثيرا ما يريد الحركة النفس الى جهة والمزاج يمانعها بان يقتضي السكون كالماشي على الارض او يقتضي
الحركة الى جهة اخرى كالصاعد الى موضع عال والتمانع في الاقتضاء يدل على مغايرة المقتضيين فيكون النفس مغايرة للمزاج • الوجه
الثالث ان المزاج مغاير للنفس لان النفس باقية عند بطلان المزاج لانه اذا ورد كيفية مضادة للكيفية المزاجية يبطل الكيفية
المزاجية ويكون النفس مدركة لها فيكون باقية عند ورود تلك الكيفية فالذي يبطل مغاير لما لا يبطل **قيل** لم لا يجوز ان يكون
المدرك الباقي هو المزاج المتجدد عند لقاء الضد **اجيب** بان المزاج المتجدد لا يكون مدركا لان المدرك لا بد وان ينفعل عن المدرك والمزاج الثاني
يشابه الكيفية المتضادة للمزاج الاول فلا ينفعل عنه فلا يكون مدركا له فقوله ولما نعدم وقوله ولبطلانه معطوفان على قوله لاستحالة الدور
ولما بين مغايرة النفس للمزاج اراد ان يبين مغايرتها للبدن واجزائه وان يبين مغايرتها للجسمية اما الاول فلان الانسان لا يغفل عن ذاته
حتى ان النائم في نومه والسكران في سكره لا يعزب ذاته عن ذاته ويغفل عن بدنه واعضائه الظاهرة والباطنة والقوى والحواس فذاته
اعني نفسه الناطقة غير هذه الاشياء واما الثاني فلان الانسان يشارك غيره في الجسمية فيخالفه في نفسه الناطقة فما به المغايرة
مغاير لما به الاشتراك فالنفس غير الجسمية ولما بين ان النفس غير الجسمية ذكر دليلا يدل على مغايرتها للمزاج والبدن واعضائه
واجزائه والجسمية تقريره ان هذه الامور تتبدل في الانسان دائما والنفس باقية بحالها فالانسان يشعر بذاته شعورا مستمرا



مستمرا وهذا الذي يتحقق انه هو الذي كان منذ سبعين سنة او اكثر والمتبدل غير ما ليس بمتبدل فالنفس غير هذه الاشياء
**قال وهي جوهر مجرد لتجرد عارضها وعدم انقسامها وقوتها على ما يعجز المقارنات عنه ولحصول عارضها بالنسبة الى ما يعقل محلا منقطعا
ولاستلزام لاستغناء العارض استغناء الموصوف ولانتفاء التبعية ولحصول الضد اقول** لما بين مغايرة النفس للمزاج والبدن
واجزائه والجسمية اراد ان يبين تجردها اي كونها ليست بجسم ولا جسماني واحتج على تجردها بسبعة وجوه ا منها ان عارض
النفس الناطقة اي الصورة العقلية المنطبعة فيها مجردة اي ليست بجسم ولا جسماني فيلزم ان يكون النفس الناطقة التي هي موضوعها
لها مجردة اما بيان الاول فلان الصور العقلية مشتركة بين كثيرين يكون مجردا اما الصغرى فظ واما الكبرى فلانه لو لم يكن مجردا
لكان مخصوصا بغواش مادية من مقدار معين واين معين ووضع معين وكيف معين وغير ذلك فلا يكون ملائما لما ليس له ذلك
فلا يكون مشتركا بين كثيرين هف واما بيان الثاني فلان النفس الناطقة التي هي موضوعة للصورة العقلية لو لم يكن مجردة لكانت
الصورة العقلية الحالة فيها غير مجردة لان اختصاص المحل بالمقدار المعين والاين المعين والوضع المعين يوجب اختصاص الحال
فيه به ٢ ان النفس الناطقة غير منقسمة ولا شيء من الماديات بغير منقسم فالنفس الناطقة لا يكون مادية اما الصغرى فلان في
المعقولات معاني غير منقسمة لا محالة والا لكان الكل من معقولات غير متناهية بالفعل ضرورة حصول المقومات عند حصول ما يتقوم
بها بالفعل وهو محال ومع لزوم المحال فالمط حاصل لان كل كثرة سواء كانت متناهية او غير متناهية لا بد فيها من واحد بالفعل لان
الكثرة لا بد فيها من الآحاد فاذن لا بد في المعقولات من واحد بالفعل فاذا عقل الواحد من حيث هو واحد فانما يعقل من حيث هو لا ينقسم
فمحله الذي هو عاقل له اعني النفس الناطقة لا ينقسم والا يلزم انقسام المعقول الغير المنقسم لان انقسام المحل يوجب انقسام
الحال فثبت ان النفس الناطقة غير منقسمة واما الكبرى فلان كل مادي منقسم لما عرفت من انقسام الجسم وما يقارنه قيل عليه
لا نم ان انقسام المحل يوجب انقسام الحال فان الخط منقسم والنقطة الحالة فيه غير منقسمة وايضا لا نم ان كل مادي منقسم فان النقطة
مادية غير منقسمة والجواب عن الاول ان انقسام المحل انما يوجب انقسام الحال اذا كان الحلول لحال فيه من حيث هو ذلك المحل لا من حيث
لحوق طبيعة اخرى واما اذا كان لحوق الحال فيه من حيث لحوق طبيعة اخرى كان انقسام المحل لا يوجب انقسام الحال وانما الصورة
العقلية انما تحل العاقل من حيث هو ذلك العاقل لا من حيث لحوق طبيعة اخرى فيلزم من انقسامه انقسام الحال فيه واما النقطة
فلا تحل في الخط لا من حيث هو خط بل من حيث هو متناه فلا يوجب انقسام الخط انقسام النقطة لان حلول النقطة فيه من حيث التناهي
لا من حيث الذات والجواب عن الثاني ان المراد من قولنا لا شيء من الماديات بغير منقسمة انه لا شيء من الجوهر المادي بغير منقسم
فكانه بنى هذا الدليل على تسليم جوهرية النفس لان جوهريتها تعرف مما سبق بالتجانس ٣ ان النفس الناطقة تقوى على ما تعجز
عنه المقارنات اعني القوى المقارنة للمادة فلا يكون النفس الناطقة مقارنة للمادة بيان ذلك ان النفس الناطقة تقوى على ادراك
ذاتها وادراك ادراكاتها والقوى المقارنة للمادة لا تدرك ذاتها ولا ادراكاتها وايضا القوى المقارنة للمادة لا ينطبع
فيها الكليات والنفس الناطقة ينطبع فيها الكليات ٤ ان النفس الناطقة غير حالة في جسم مثل قلب او دماغ او نحوهما

لان حصول عارض النفس الناطقة بالنسبة الى ما يعرض بحلالها منقطع اي لان حصول العلم للنفس الناطقة بالنسبة الى ما يعرض محلا
لها منقطع اي في وقت دون وقت لا دايما والحاصل ان النفس الناطقة تعقلها لكل عضو من اعضائها منقطع اي حاصل في وقت
دون وقت فلو كانت حالة في عضو من الاعضاء لكانت دايمة التعقل له او غير متعقلة له اصلا وذلك لان تعقلها لذلك العضو انما يكون
بمقارنة صورته لها فحينئذ لا يخلو اما ان يكون الصورة الحاصلة لذلك العضو كافية في تعقلها له او لم يكن كافية فان كان الاول يلزم
يلزم ان يتعقله دايما لان صورة ذلك العضو دايما مقارنة لها والفرض انها كافية في تعقلها له وان كان الثاني فلا يتعقله البتة لانه
اذا لم يكن صورة ذلك العضو كافية في تعقلها لكان تعقلها بحصول صورة اخرى مماثلة لصورة ذلك العضو لكن حصول صورة
اخرى مماثلة لها محال لانه لو حصل لها صورة اخرى مماثلة لصورة العضو لكان تلك الصورة مقارنة لمحل النفس الناطقة لان مقارن المحل
مقارن للحال لكن يمتنع ان يقارن المحل صورة اخرى مماثلة لصورته والا يلزم اجتماع المثلين في مادة واحدة وهو ممتنع **وقد اعترض**
على هذا بانا لا نم انه اذا لم يكن صورة العضو كافية في التعقل يلزم ان يكون التعقل بحصول صورة اخرى مماثلة لصورة ذلك العضو
وانما يلزم ذلك ان لو كانت الصورة المعقولة للشيء مساوية له في تمام الماهية وهو ممنوع فان الصورة المعقولة من السماء ليست مساوية
للسماء في تمام الماهية ولو جاز ذلك لجاز ان يكون السواد مثل البياض في تمام الماهية لان المناسبة بين السواد والبياض اتم من المناسبة
بين المعقول من السماء وبين السماء الموجودة لان السواد والبياض مشتركان في كونهما عرضين حالين في المحل محسوسين والصورة
العقلية من السماء عرض غير محسوس حال في محل غير محسوس والسماء الموجودة هي جوهر محسوس موجود في الخارج محيط بالارض
وايضا لا نم ان العاقلة اذا كانت متعلقة بمحلها بصورة مساوية له يلزم اجتماع صورتين متماثلتين في محل واحد وذلك لان احديهما
حالة في العاقلة والاخرى في محلها وايضا يلزم بعين هذا الدليل ان لا يكون النفس عالمة بصفاتها ولوازمها ابدا او غير عالمة بشيء منها
في وقت من الاوقات **والجواب** عن الاول ان ماهية الشيء عبارة عما حصل في العقل من ذلك الشيء ومن لواحقه الخارجية عنه ولا شك
ان الصورة المعقولة من الشيء مساوية لماهية الشيء بل عينها وقول المشكك الصورة المعقولة من السماء ليست مساوية للسماء الموجودة
في تمام الماهية غير مرتبط لان المعقول من السماء ليس الا نفس ماهية السماء واما السواد والبياض فغير متساويين في تمام المعقولية لان كل
واحد منهما يمتاز عن الاخر بفصل مقوم لحقيقته بعد اشتراكهما في مطلق اللون فلا يكونان متساويين في تمام الماهية بخلاف الصورة المعقولة
من السماء والسماء الموجودة في الخارج فانهما متساويان في تمام الماهية وان اختلفا في العوارض واختلاف العوارض لا ينافي المساواة
في تمام الماهية بخلاف اختلاف الفصول **والجواب** عن الثاني ان الصورة الحالة في العاقلة لا بد وان يكون حالة في محلها اذا كانت
العاقلة جسمانية وذلك لانه اذا كانت العاقلة جسمانية كانت ذات فعل بمشاركة المحل لان كل فاعل جسماني انما يكون فاعلا
بمشاركة الجسم فلو لم يحل الصورة الحالة في العاقلة في محلها لما كان فعلها بمشاركة الجسم فلا يكون جسمانية هف **فان قيل**
الفرق بين الصورتين باق لان احديهما حالة في المحل فقط والاخرى حالة فيه وفي العاقلة ايضا **اجيب** بان هذا النوع من
الحلول اقتران ما واقتران الشيء باحد الشيئين المتقاربين دون الاخر غير معقول ومع ذلك فالحكم المذكور باق بحاله لانه يكون



يكون الصورتان المتحدتان في تمام الماهية حالتين في محل واحد **والجواب** عن الثالث ان صفات النفس ولوازمها
تنقسم الى قسمين قسم يلزمها لذاتها من غير حاجة الى شيء مغاير لها لكونها مدركة لذاتها وقسم يلزمها بالقياس الى شيء مغاير
لها لكونها مدركة مجردة عن المادة وغير موجودة في الموضوع والنفس مدركة للقسم الاول دائما كما كانت مدركة لذاتها دايما وليست
مدركة للقسم الثاني الا عند المقايسة لفقدان الشرط عند عدم المقايسة **قوله** الوجه الخامس ان عارض النفس الناطقة مستغن عن المادة
واستغناء العارض عن المادة يوجب استغناء المعروض عنها اما الاول فلان عارض النفس الناطقة الصورة العقلية والصورة
العقلية مستغنية عن المادة والا لكانت مخصوصة بمقدار واين ووضع وليس كذلك واما الثاني فلانه لو لم يستغن المعروض
عن المادة على استغناء العارض عنها يلزم ان يكون عارضه ايضا غير مستغن عنها لان احتياج المعروض الى الشيء يستدعي احتياج
عارضه اليه **قوله** الوجه السادس ان النفس الناطقة غير منطبعة في جسم لان القوى المنطبعة في الجسم تابعة للجسم في الضعف والكلال
وذلك لان القوى المنطبعة في الجسم انما تفعل بواسطة الجسم فيكون الجسم آلة لها ولا يعرض للالة كلال الا ويعرض للقوة كلال لان
اختلال الشرط يقتضي اختلال المشروط واعتبر قوى الحس والحركة والنفس الناطقة غير تابعة للجسم في الضعف والكلال وقد تقوى بعدما
صار الجسم ضعيفا فلا يكون النفس الناطقة قوة منطبعة في جسم **قوله** الوجه السابع ان النفس الناطقة غير منطبعة في الجسم
لان القوى المنطبعة في الاجسام تكل وتضعف عند توارد الافعال وتكررها وخصوصا الافاعيل القوية الشاقة وذلك لان
افاعيلها لا تصدر عنها الا عند انفعال موضوعات تلك القوى كتاثر محل الحواس عن المحسوسات عند الاحساس والانفعال
انما يكون بقاهر يقهر طبيعة المنفعل ويمنعه عن المقاومة فيوهنه والفعل وان كان مقتضى طبيعة القوة لكنه لا يكون مقتضى طبايع
العناصر التي هي اجزاء موضوعات تلك القوى عنها فيكون تلك الطبايع مقسورة عليها معا ومن ثم لتلك القوى في ادعائها والتقاوم
والتنازع يقتضي الوهن فيهما جميعا ولذلك لا نشعر بالرائحة الضعيفة عقيب القوية فتبين ان القوى المنطبعة في الاجسام
يكلها تكرر الافاعيل ويحصل للنفس الناطقة ضد ذلك اي النفس الناطقة لا يكلها تكرر الافاعيل فالنفس الناطقة غير منطبعة في الجسم
واعلم ان هذه الوجوه السبعة مقنعة للمسترشدين وان لم يكن مسكتة للجاحدين والاقناعيات الجلية تكون هكذا وفايدة ايرادها
وعدم الاكتفاء ببعضها ان بعض النفوس يطمئن قلبه الى بعض منها ولا يطمئن الى غيرها والبعض بخلافه لتفاوت الاستعدادات
لقبول اليقينيات فيورد الجميع ليعم النفع بها وايضا دوام تلقي النفس لقبول النتيجة من دليل دليل وتلقي له من مجموعها
**قوله** لجميع هذا **فان دخولها تحت حد واحد يقتضي وحدتها واختلاف العوارض لا يقتضي اختلافها** **اقول** مذهب ارسطو واتباعه
ان النفوس البشرية متحدة بالنوع ومذهب طايفة من المتقدمين انها متخالفة بالماهية واختار المص الاول واحتج عليه بان النفوس
البشرية داخلة تحت حد واحد مما يقتضي ان حدا واحدا يشملها وهذا يقتضي وحدتها بالنوع فان الامور المختلفة يمتنع ان يجمعها
حد واحد **قيل** فيه نظر لان الحد انما يكون بالنسبة الى المعنى الكلي لا بالنسبة الى الجزئيات والمعنى الكلي الذي يكون الحد بالنسبة
اليه كما يحتمل ان يكون نوعا يحتمل ان يكون جنسا **ولقايل** ان يقول ان الحد الواحد منطبق على تمام حقيقة النفوس وهذا كاف في معرفة

اتحادها بالنوع ولا القايلون باختلافها بالماهية فقد احتجوا بانها مختلفة في العوارض مثل الذكاء والبلادة والسخاوة والبخل والشجاعة والجبن والعفة والفجور وليس ذلك الاختلاف بسبب اختلاف المزاج فان الانسان قد يكون حار المزاج وفي غاية البلادة وقد يكون بارد المزاج وفي غاية الذكاء وقد يكون بالعكس وايضا قد يتبدل المزاج وهذه العوارض قد تبقى بحالها وايضا قد يتبدل هذه العوارض ويبقى المزاج بحاله ولا من الاسباب الخارجية لانها قد تكون بحيث تقتضي خلقا والحاصل ضده فعلم ان هذه الامور من لوازم النفوس واختلاف اللوازم دال على اختلاف الملزومات فنقول واختلاف العوارض لا يقتضي اختلافها اشار الى رد هذا الدليل تقريرا لرد ان اختلاف هذه العوارض لا يقتضي اختلاف النفوس بالماهيات لان الملزومات وان اختلفت بسبب اختلاف اللوازم لكن الملزومات ليست هي النفوس بل النفس والعوارض المختلفة ومجموع النفس مع العوارض اذا كانت مختلفة لا يقتضي ان يكون كل جزء مختلفا ايضا حتى يلزم منه ان يكون النفوس مختلفة فانه يجوز ان يكون اختلاف المجموع بحسب اختلاف الجزء الآخر اعني العوارض قال وهي حادثة وهو ظاهر على قولنا وعلى قول الخصم لو كانت ازلية لزم اجتماع الضدين او بطلان ما ثبت او ثبوت ما امتنع اقول ذهب ارسطو واتباعه الى ان النفس حادثة وهو موافق لما ذهب اليه المليون وذهب افلاطون ومن قبله الى انها قديمة واختار المص الاول ولهذا قال وهو ظاهر على قولنا اي حدوث النفس ظاهر على قول المليين لان العالم حادث عندهم والنفس من جملة العالم واما على قول الخصم اي ارسطو واتباعه فلان النفس لو كانت ازلية لزم احد الامور الثلثة وهي اجتماع الضدين او بطلان ما ثبت او ثبوت ما يمتنع والتالي ظاهر الفساد بيان الملازمة ان النفس لو كانت ازلية لكانت اما واحدة او كثيرة فان كانت واحدة فعند التعلق بالابدان ان بقيت واحدة لزم ان يكون بعينها نفس زيد ونفس عمرو ونفس من اتصف بالجبن والبخل بعينها نفس من اتصف بالاشراف والتهور فيلزم اجتماع الضدين وهو لازم الاول وان تكثرت فقد انقسمت والحال انها قبل التعلق كانت واحدة ولم يكن الكثرة حاصلة فح يلزم بطلان النفس وحدوث نفسين اخريين فيلزم بطلان ما ثبت اعني النفس الاولى وهو الامر الثاني وان كانت كثيرة فلا يكون متحدة بالنوع لانها لو كانت متحدة بالنوع امتنع تعلقها بالامور المختلفة كالمواد وامتنع تعلق الامور المختلفة بها وهي متساوية في ذواتها من غير اولوية وترجيح في البعض دون البعض لكن لا يمتنع تعلقها بالامور المختلفة فلا يكون متحدة بالنوع فيلزم ثبوت ما يمتنع اي ثبوت اختلافها بالماهية الذي يمتنع وهو الامر الثالث قال وهي مع البدن على التساوي اقول اي النفس مع البدن على التساوي اي لا يكون لبدن واحد الا نفس واحدة ولا يتعلق نفس واحدة الا ببدن واحد وهذا حكم ضروري فان كل احد يجد ذاته شيئا واحدا لا شيئين فلو كان لبدن نفسان لكانت تلك الذات ذاتين وهو مح ولو كانت نفس واحدة يتعلق بما فوق بدن واحد لزم ان يكون معلوم احدهما معلوم الآخر ولزم ايضا ان يتصف كل منهما بما اتصف به الآخر وبطلان ذلك معلوم بالضرورة قال ولا تفنى بفنائه اقول اي لا تفنى النفس الناطقة بفناء البدن لان النفس مجردة في ذاتها وكمالاتها غير منطبعة في جسم تقوم به بل انما هي ذات آلة بالجسم فاستحالة الجسم عن ان يكون آلة لها وحافظا للعلاقة معها بالموت لا تضر جوهرها وبقاءها بل هي باقية بما هي مستفيدة الوجود منه ولانها غير قابلة للفناء لانها لو كانت قابلة للفناء كانت



كانت قبل الفناء باقية بالفعل وفاسدة بالقوة ولا شك ان فعل البقاء غير قوة الفساد والا لكان كل باق ممكن الفساد وكل ممكن الفساد باقيا ولا يجوز ان يكون محل قوة الفساد هو محل البقاء بالفعل بعينه لان محل قوة الفساد هو القابل للفساد وقبولا يكون بعينه موصوفا بالفساد والباقي بالفعل لا يبقى عند الفساد فلا يكون بعينه موصوفا بالفساد فيكون محل البقاء بالفعل غير محل الفساد بالنوع فاذا فيها امران مختلفان فيلزم تركبها من امرين احدهما محل الفساد بالقوة والآخر الباقي بالفعل وكل من الجزئين جوهر ضرورة كون جزء الجوهر جوهرا فيلزم تركبها من الهيولى والصورة فلا يكون النفس مجردة هف واعترض على هذا بان قوة الفساد هي امكان العدم وامكان العدم غير ثبوتي فلا يستدعي محلا وايضا النفس حادثة فيكون مسبوقة بامكان الوجود والامكان الثابت لما لم يجب كونه مادية فكذلك امكان الفساد وايضا لا يجوز ان يكون مركبة من هيولى وصورة مخالفين لهيولى الاجسام وصورها فلا يلزم ان يكون جسما والجواب عن الاول ان هذا الامكان هو الامكان الاستعدادي وهو عرض وجودي فيستدعي محلا ثابتا والجواب عن الثاني ان كل واحد من الامكان السابق وامكان الفساد لا يقتضي ان يكون النفس مادية لكن البدن مع هيئة مخصوصة موهوبة قبل حدوث النفس يكون محلا لامكان النفس اعني الامكان الاستعدادي لحدوثها من حيث هي نفس مؤثرة متصرفة فيه لتصير كاملة فان النفس من مبدئها بحسب هذا الاستعداد فاذا زال هذه الهيئة المخصوصة يصير البدن بحيث لا يكون مستعدا لقبول اثر المدبر فينقطع علاقته عنه وعدم هذا الاستعداد لا يقتضي عدم المدبر من حيث الذات بل من حيث هو مدبر ولا يلزم من عدم المدبر من حيث انه مدبر عدمه من حيث الذات ولا يجوز ان يكون محلا لامكان عدم المدبر من حيث الذات لان المدبر من حيث الذات جوهر مباين للبدن ولا يجوز ان يكون الشيء محلا لامكان ما هو مباين عنه والحاصل ان البدن لا يكون محلا لامكان النفس من حيث هي مباينة ولا لامكان عدمها بل يكون محلا لامكان حدوث النفس من حيث هي مدبرة ومتصرفة ولامكان عدمها من حيث هي كذلك لكن امكان حدوثها من حيث هي مدبرة متصرفة يستدعي امكان وجودها من حيث الذات لانه لا يمكن حدوث النفس من حيث هي مدبرة متصرفة بدون حدوثها من حيث الذات فالبدن صار محلا لامكان حدوثها من حيث الذات وامكان عدمها من حيث هي مدبرة متصرفة لا يستدعي امكان عدمها من حيث الذات لان انتفاء الذات من حيث هي على حالة لا يقتضي انتفاءها من حيث هي هي لان انتفاء المجموع لا يقتضي انتفاء الجميع جزائه بخلاف تحققه فح لا يجوز ان يكون محلا لامكان العدم لا بالذات ولا بالعرض فهذا هو الفرق بين الامكان السابق وامكان الفساد والجواب عن الثالث ان الهيولى التي تخالف هيولى الاجسام لا يخلو اما ان يكون باقية بعد وقوع الفساد بالفعل لما ذكرنا وح لا يخلو اما ان يكون ذات وضع اولا والاول مح والا يلزم ان يكون جسما وان يكون ذات وضع جزأ لما لا وضع له وكلاهما مح والثاني لا يخلو اما ان يكون ذات قوام بانفرادها اولم تكن فان كانت فلانها لما استعرف فكانت هي النفس وقد فرضناها جزأ منها هف ومع هذا فالمطلوب حاصل وهو بقاء جوهر مجرد عاقل بعد فناء البدن وان لم تكن ذات قوام بانفرادها فاما ان يكون للبدن تأثير في اقامتها اولا والاول مح والا لكانت محتاجة في وجودها الى البدن فلم تكن ذات فعل بانفرادها وقد بان بطلان ذلك والثاني يلزم منه ان يكون باقية على تقدير ما وان لم يكن البدن موجودا وهو المطلوب قال ولا يصير مبدأ لصورة الآخر والا لبطل ما اصّلنا من

المتعادل اقول القايلون بحدوث النفس اتفقوا على بطلان التناسخ على معنى ان النفس التي صارت مبداء لزيد مثلا لا تنتقل الى بدن

آخر وتصير مبدء صورة الآخر قوله والا اي لو صارت مبداء لصورة آخر بطل ما اصلنا من التعادل ومعناه يكون لبدن واحد نفس

واحدة والتالي باطل لما اصلنا من التعادل له الملازمة فلان السعادة ثمر لما بينا وحدوثها عن المبداء القديم موقوف على حصول

شرطها والا لم يكن حدوثها في الوقت المعين اولى من حدوثها في ساير الاوقات وذلك الشرط ليس الا حدوث البدن فاذن حدوث البدن

علة لفيضان النفس عن المبداء القديم فالبدن الحادث الذي يتعلق به نفس على سبيل التناسخ لابد وان يكون مستعدا لقبول

نفس اخرى ابتداء فيجتمع النفسان على بدن واحد فيلزم بطلان التعادل فان قيل السوس واه سلمنا انها متحدة بالنوع لكن يختلف

بالهوية فلم يلزم من كون البدن المخصوص مستعدا للنفس الموصوفة بهذه الخصوصية كونه مستعدا للاخرى اجيب بان الاختلاف

في الهوية انما حصل من جهة البدن فاذا كان البدن مستعدا للنفس المستنسخة وللنفس الحادثة تعلقتا به معا وان لم يكن مستعدا لها معا

بطل التناسخ قال وتعقل بذاتها وتدرك بالالات للامتياز بين المختلفين وضعا من غير استناد اقول العقل هو ادراك الكليات

ونخص اسم الادراك بالادراك الجزئي الشامل للاحساس والتخيل والتوهم وان كان عند بعض الادراك شاملا للتعقل ايضا

والكل اصطلح على ما شاء والنفس تعقل بذاتها وتدرك بالآلات والمراد بقولنا انه تعقل بذاتها ان الصورة المعقولة ترتسم في

النفس لا في القوى الجسمانية التي هي آلتها والمراد بقولنا انها تدرك بالآلات ان الصورة المحسوسة والمتخيلة والموهومة ترتسم في الآلات

لكن دراكها للنفس بواسطة ارتسامها في الآلات والدليل على ان الصورة المعقولة ترتسم في النفس لا في آلتها التي هي القوى الجسمانية

انه لو كانت الصورة المعقولة مرتسمة في الآلات لكانت مختصة بمقدار معين واين معين ووضع معين ضرورة كون الآلات كذلك

فالحال فيها ايضا مختص بها ولا تكون مطابقة لما ليس له هذه الاعراض فلا تكون كلية فما فرضناه صورة عقلية تكون غير عقلية

هف والدليل على ان الادراك انما تكون بالالات انا اذا تخيلنا مربعا مجنحا بمربعين وميزنا بين الجناحين المختلفين في الوضع

المتفقين في الحقيقة فليس هذا الامتياز في الخارج اذ هو غير مستند الى الخارج لان ذلك لم يكن موجودا في الخارج فهو في الذهن فلا بد وان

يرتسم احد الجناحين في محل غير محل الآخر والا لاستحال حصول الامتياز لان امتياز احدهما عن الآخر لا يكون بالماهية لاتفاقهما فيها

ولا بلوازمها لانها مشتركة بين الافراد فلا بد وان يرتسم في جسم او جسماني حتى يحصل الامتياز بحسب تغاير محليهما فالادراك

الجزئي للنفس انما يكون بالالات قال وللنفس قوى تشاركها غيرها فيها هي الغاذية والنامية والمولدة واخرى اخص بها تحصل الادراك

بها اما الجزئي او الكلي اقول للنفس الناطقة قوى يشترك فيها الانسان والحيوانات العجم والنبات وقوى اخرى اخص تحصل بها الادراك الجزئي

وهي قوى يشترك فيها الانسان والحيوانات العجم دون النبات وهي الحواس الخمس الظاهرة والقوى الباطنة الخمس وهذه القوى العشر تحصل

بها ادراك الجزئي وله قوى اخرى اخص من الاوليين لانها تختص بالانسان وهي قوى تحصل بها الادراك الكلي اما القوى التي تشاركه

فيها النبات والحيوانات العجم فاصولها ثلثة اثنتان للشخص وهما الغاذية والنامية وواحدة لاجل النوع وهي المولدة فهذه القوى

الثلث تسمى النباتية واما الغاذية فهي التي تحيل الغذاء الى مشابهة المغتذي سدا لبدل ما يتحلل ففعل هذه القوى احالة الغذاء



الغذاء الى مشابهة المغتذي ومحل فعلها هو الغذاء وغايتها اخلاف بدل ما يتحلل واما النامية فهي قوة تجعب زيادة في نشوء المغتذي على

تناسب طبيعي محفوظ في اجزاء المغتذي في الاقطار الثلثة ليبلغ بها النشو قوله على تناسب طبيعي خرج به الزيادات الخارجة عن المجرى الطبيعي كالورم

وقوله محفوظ في اجزاء المغتذي في الاقطار الثلثة خرج به الزيادات الصناعية فان الصانع لو زاد في الطول نقص من العرض او العمق او بالعكس

وقوله ليتم بها النشو خرج به السمن والنامية والغاذية تتشاركان في الفعل فان كلا منهما فعلها تحصيل الغذاء والالصاق والتشبيه فان كانت

تلك الافعال على قدر ما يتحلل فهو للغاذية وان كانت زائدة فهو للنامية واما المولدة فهي قوة تفصل جزءا من الغذاء بعد الهضم التام وتعدها

ومبداء لشخص آخر وهي نوعان مولدة وفعلها ما ذكرنا ومصورة وهي التي تفيد بعد استحالة الغذاء الصور والقوى والاعراض الحاصلة

للنوع الذي تفصل عنه البزر وانما احتيج الى هذه القوى الثلث لان النفوس انما تفيض من مبداها على الابدان المركبة بحسب قرب امزجتها من

الاعتدال وبعدها عنه ولا بد في الامزجة من اجزاء حارة بالطبع ويلبث من كل نوع ايضا كيفية فاعلة مناسبة للمجموع فيكون الدهيا في

انفعالها وخادمة لقواها وهي الحرارة الغريزية فالحرارتان تقتضيان تحلل الرطوبة الموجودة في البدن المركب وتعينهما على ذلك الحرارة الغريبة

من خارج فاذن لو لا شيء يصير بدلا لما يتحلل منه لفسد المزاج بسرعة وبطل استعداد المركب لتعلق النفس به فحكمة الصانع تقتضي

احداث قوة تتخذ ما يشابه بدنه بالقوة وتحيله الى ما يشبهه بالفعل فتضيفه اليه سدا لبدل ما يتحلل ولما كان العناصر متنازعة

الى الانفكاك ولم يكن للقوى الجسمانية اجبارها على الالتيام دايما وكانت العناية الالهية اقتضت استبقاء الانواع دايما ولم يمكن

استبقاء الشخص ابدا فقدر بقاءها بتعاقب الاشخاص على سبيل التولد فما يسهل اجتماع اجزائه بتعرج عن الاعتدال وبسعه غرض

مزاجه ولما كان على سبيل التوالد فما تعذر ذلك لغربته من الاعتدال الحقيقي عرض مزاجه فجعلت النفس ذات قوة تفصل من المادة التي تحصلها

الغاذية ما تعد مادة لشخص آخر ولما كانت المادة المنفصلة اقل من المقدار الواجب لشخص كامل جعلت النفس ذات قوة تضيف من المادة

التي تحصلها الغاذية شيئا فشيئا الى المادة المفصولة فيزيد بها مقدارها في الاقطار على تناسب يليق بالاشخاص لكل نوع الى ان يتم الشخص

فاذن النفس النباتية التامة انما تكون ذات ثلث قوى تحفظ بها الشخص ان كان كاملا وتكمله ان كان ناقصا وتستبقي النوع بالتوليد مثله

قال والغاذية تخدمها الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة وقد يتضاعف هذه لبعض الاعضاء والنمو مغاير للسمن والمصورة عندي

باطلة لاستحالة صدور هذه الافعال المحكمة المركبة عن قوى بسيطة ليس لها شعور اصلا اقول الغاذية تخدمها قوى اربع الجاذبة وهي

التي تجذب الغذاء وهي موجودة في جميع الاعضاء اما في المعدة فلان الغذاء يتحرك من الفم اليها وتلك الحركة غير ارادية لان الغذاء ليس حيوانا

ولا طبيعية لان الغذاء قد يرد عند الانتكاس فيكون قسرية اما بدفع دافع من فوق او بجذب جاذب من تحت والاول باطل لان الغذاء قد

ينجذب الى المعدة من غير ان يدفعها دافع اليها فتعين الثاني ولهذا ينجذب المري والمعدة الغذاء من الفم عند شدة الحاجة من غير ارادة

المغتذي واما الرحم فلانها تجذب المني الى قعرها ولهذا يخرج الحلو بالقيء بعد غيره وان تناوله المغتذي اولا واما الرحم فلانها اذا كانت خالية

عن الفضول قريبة العهد بانقطاع الطمث عنها يحس الانسان وقت الجماع ان احليله ينجذب الى الداخل واما في ساير الاعضاء فلان الاخلاط

الاربعة اعني الصفراء والدم والبلغم والسوداء تختلط في الكبد ويتميز كل واحد منها وينصب الى عضو معين فلو لم يكن وجودها في

كل عضو لما اختص بخليط خاص والماسكة وهي التي تمسك الغذاء المجذوب الى ان يهضمه الهاضمة وفعلها في المعدة الاحتواء على الغذاء

بحيث تماسه من جميع الجوانب على وجه لا يكون بين سطح باطن المعدة وبين الغذاء فرجة وليس هذا الاحتواء بسبب امتلاء المعدة فان الغذاء اذا كان

قليلا والماسكة قوية حصل هذا الاحتواء وهذا اجاد الهضم وفعلها في الرحم ان تحتوي على المني بحيث تمنع النزول ولو لم يكن هناك ماسكة

لنزل المني بطبعه لانه ثقيل وكذا قياس ساير الاعضاء والهاضمة هي التي تغير الغذاء الى حيث يصلح لان تعمل فيه الغاذية تحيله الغاذية

ففعل الهاضمة احالة الغذاء الى ما يصلح لان يصير جزءا من المغتذي وفعل الغاذية احالة الغذاء الى ما يكون جزءا من المغتذي بالفعل ومراتب

الهضم اربع ١ مبداها في الفم وهو عند المضغ ولهذا كانت الحنطة الممضوغة تنضج الدماميل فوق ما ينضجه المطبوخ وتمامها في المعدة

وهو ان يصير الغذاء كيلوسا وهو جوهر شبيه بماء الكشك الثخين ٢ في الكبد وهو ان يصير بعد الانجذاب من المعدة اليه بحيث تحصل

منه الاخلاط الاربعة ٣ في العروق ٤ في الاعضاء وهو ان يصير بحيث يصلح ان يكون جزءا من العضو والدافعة للثفل والذي

يدل على وجودها ان الانسان يجد الامعاء عند التبرز كانها تنتزع لدفع ما فيها الى اسفل وقد يتضاعف هذه القوى لبعض الاعضاء

كالرحم فان فيها الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة بالنسبة الى غذاء جميع البدن وفيها ايضا هذه القوى بالنسبة الى ما تغتذي

به خاصة والنمو غير السمن وان كان كل منهما مشتركا في شيء وهو الازدياد الطبيعي للبدن بانضياف مادة الغذاء اليه فان النمو

هو الازدياد في الاقطار بحسب التناسب طلبا لغاية ما وهو تمام الخلق بخلاف السمن وايضا قد يوجد النمو بدون السمن كما في الصبي المهزول

وبالعكس كما في بعض الشيوخ والذبول يقابل النمو والهزال السمن والمصور ابطل القوة المصورة بان هذه الاشكال والصور والاعراض

افعال محكمة مركبة فاستحال صدورها عن قوة واحدة بسيطة غير شاعرة بما يصدر عنها بل يجب استنادها الى مدبر حكيم وفيه نظر فانه يجوز

ان تكون المصورة مركبة وعلى تقدير بساطتها يجوز صدور هذه الافعال عنها بحسب استعداد المادة وعلى تقدير ان لا تكون فاعلة لم يلزم بطلانها

لجواز استناد هذه الافعال اليها من جهة القبول والاعداد لا من جهة الفعل قال واما قوة الادراك للجزئي فمنها اللمس وهو قوة منبثة

في البدن كله وفيه تعدد نظر اقول لما فرغ من البحث عن القوى النباتية شرع في البحث عن القوى الحيوانية المدركة للجزئي وهي الحواس العشر

خمس منها ظاهرة وخمس باطنة فبدا بالحواس الخمس الظاهرة فمنها اللمس وهي قوة منبثة في جميع جلد البدن يدرك بها الحرارة والبرودة

والرطوبة واليبوسة والملاسة والخشونة والخفة والثقل وغيرها من الملموسات كالصلابة واللين واللزوجة وغيرها وفي تعددها

وحدته نظر فانه يجوز ان يكون قوى كثيرة وكل قوة تدرك ضدين من هذه الكيفيات ويجوز ان يكون قوة واحدة يدرك جميع هذه الكيفيات

ولا يتم فعل هذه القوة الا بالملامسة ولا يشعر بها كيفية مشابهة لكيفية العضو الذي يكون هذه القوة فيه فان الادراك انما يقع الا عن

انفعال والشيء لا ينفعل عن شبهه قال ومنه الذوق ويفتقر الى توسط الرطوبة اللعابية الخالية عن المثل والضد اقول ومن الحواس الظاهرة

الذوق وهو قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان وهي مشابهة للمس في الاحتياج الى الملامسة ولا يتم فعلها الا بتوسط الرطوبة

اللعابية المنبعثة من الآلة المسماة بالملعبة ويشترط ان يكون هذه الرطوبة خالية عن مثل طعم المطعوم او ضده وبالجملة ينبغي ان

يكون عادمة الطعم في نفسها ليتخالط بما يرد على جرم اللسان من المطعومات ويؤدي طعمه فيحصل الاحساس به قال ومنه الشم ويفتقر



ويفتقر الى وصول الهواء المنفعل من ذي الرائحة الى الخيشوم اقول ومن الحواس الظاهرة الشم وهو قوة مودعة في الزائدتين

الناتئتين من مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي ويفتقر في فعلها الى وصول الهواء المنفعل من ذي الرائحة متكيفا بكيفية

ذي الرائحة الى الخيشوم حتى تحس بالرائحة وقيل احساس الرائحة انما يكون بسبب تحلل اجزاء ذي الرائحة واختلاطها

بالهواء الواقع بين ذي الرائحة والخيشوم ووصولها الى الخيشوم وهو بعيد فان المسك اليسير يستحال ان يتحلل منه اجزاء يحصل

منه رائحة منتشرة انتشارا يمكن ان يشم منه في مواضع كثيرة روائح كل واحدة منها مثل التي يحس بها اولا قال

ومنه السمع وهو يتوقف على وصول الهواء المنضغط الى الصماخ اقول ومن الحواس الظاهرة السمع وهي قوة مودعة في العصب المفروش

في مقعر الصماخ يدرك بها ما يؤدي اليه تموج الهواء المنضغط بين قارع ومقروع مقاوم له ويتوقف الادراك بها على

وصول هذا الهواء الى الصماخ قال ومنه البصر ويتعلق بالذات بالضوء واللون وهو راجع فينا الى تأثر الحدقة ويجب حصوله

مع شرايطه بخروج الشعاع فان انعكس الى المدرك ابصر وجهه وان عرض تعدد السهمين تعدد المرئي اقول ومن الحواس الظاهرة

البصر وهي قوة مودعة في العصبتين المجوفتين اللتين يتقاطعان ويتباعدان الى العينين بعد تقاطعهما يدرك بها الاضواء

والالوان اولا وبالذات وبواسطتهما ساير المبصرات كالشكل والمقدار والحركة والحسن والقبح والابصار فينا راجع الى تأثر

الحدقة وانفعالها عن المرئي وانما قيد بقوله فينا لانه لو ثبت الرؤية لله تعالى كما هو مذهب الاشاعرة لا يكون في حق الله تعالى بتأثر

الحدقة وتأثر الحدقة انما يكون بانطباع ويجب الرؤية عند حصول شرايط الرؤية وهي سبعة المقابلة المخصوصة وعدم

البعد المفرط وعدم القرب المفرط وعدم الصغر المفرط وعدم الحجاب ووقوع الضوء على المرئي اما من ذاته او من غيره

وكون المرئي كثيفا يعني المتلون لانا نعلم بالضرورة انا نبصر الشيء اذا حصل هذه الشرايط والا جاز ان يكون بحضرتنا

جبال واشخاص لا ندركها وهذا عين السفسطة والرؤية تحصل بخروج الشعاع من البصر الى المرئي عند المحققين وتخيل

كيفية اتصال الشعاع بالمبصرات بتوهم خطوط تخرج من سطح المخروط الشعاعي الذي قاعدته عند المبصر وراسه عند العين

ولا يكون الابصار بزاوية تحدث من تلك الخطوط عند راس المخروط وكلما كان المبصر اقرب الى البصر يكون تلك الزاوية اوسع

فيراه البصر اعظم وكلما كان ابعد منه يكون تلك الزاوية اضيق فيراه البصر اصغر الى ان يتقارب الخطوط وتصير عند البصر

كخط واحد لتوهم انطباق بعضها على بعض كخط واحد فيراه البصر كنقطة وبعد ذلك ينتهي اثره فلا يراه اصلا وليس المراد بخروج

الشعاع من العين الخروج الحقيقي بل يقال له خروج بالمجاز كما يقال الضوء يخرج من الشمس وما يقال ان القول بخروج الشعاع

باطل لان الشعاع ان كان جسما يستحيل ان يخرج من العين على صغرها جسم متصل الى كرة الثوابت ويستحيل ايضا ان يخرج الشعاع

من العين على تقدير كونه جسما لان حركته لا يكون طبيعية لوقوعها على الجهات المختلفة ولا قسرية لفقد القسر حيث لا طبع ولا ارادة

وهو ظاهر وان كان عرضا فيمتنع الانتقال عليه انما يرد على تقدير ان يكون المراد بخروج الشعاع الخروج الحقيقي وهو ممنوع

والشعاع اذا انعكس من المرئي الى الرائي ابصر وجهه والانعكاس انما يكون لو كان المرئي صقيلا والسبب في كون ابصار

المرئي الواحد متعددا لان النور المتقدم من العينين على هيئة المخروطين ينفذ في سهم المخروطين فاذا وقع سهما المخروطين عند الرائي دفعة واحدة ابصر العينان المرئي شيئا واحدا وذلك انما يكون بان يلتقي السهمان عند الرائي وان عرض تفرق السهمين عند وصولهما الى الرائي ابصر العينان المرئي متعددا قال ومن هذه القوى بنطاسيا الحاكمة بين المحسوسات لرؤية القطر خطا والشعلة دائرة والمبرسم ما لا حقيقة له والخيال لوجوب المغايرة بين القابل والحافظ والوهم المدرك للمعاني الجزئية والحافظة والمتخيلة المركبة للصور والمعاني بعضها مع بعض اقول لما فرغ عن بيان الحواس الظاهرة شرع في اثبات الحواس الباطنة وهي ايضا خمس وذلك لانها اما مدركة واما معينة على الادراك والمدركة اما مدركة للصور وهي ما يمكن ان يدرك بالحواس الظاهرة واما مدركة للمعاني وهي ما لا يمكن ان يدرك بالحواس الظاهرة والمعينة اما معينة بالحفظ او التصرف والمعينة بالحفظ اما معينة لمدركة الصور او معينة لمدركة المعاني فهذه خمس قوى ا المدركة للصور وهي المسماة ببنطاسيا وبالحس المشترك لانها يدرك خيالات المحسوسات الظاهرة بالتادية اليها والذي يدل على وجودها وجوه ا انا نحكم ان هذا اللون غير هذا الطعم ولذ لصاحب هذا اللون هذا الطعم والحاكم بهذين الشيئين يحتاج الى حضورهما معا عنده حتى يحكم بالجمع او التفريق بينهما ولا يكون حضور هذين الامرين في النفس لانك علمت ان النفس لا يرتسم فيها الصور المحسوسة ولا في الحس الظاهر فان الحس الظاهر لا يدرك به غير نوع واحد من المحسوسات فاذن لا بد للنفس من قوة غير الحس الظاهر تدرك بها اللون الجزئي والطعم الجزئي معا ولا محالة يكون نسبة جميع المحسوسات الى تلك القوة نسبة واحدة والى هذا الوجه اشار بقوله الحاكمة بين المحسوسات يعني النفس تحكم بها بين المحسوسات فاسند الحكم الذي هو فعل النفس الى القوة لان الفعل كما يستند الى ما صدر عنه حقيقة يستند الى آلته مجازا ٢ انا نرى القطرة النازلة من السماء خطا مستقيما والشعلة الجوالة بسرعة دائرة على سبيل المشاهدة لا على سبيل التخيل او التذكر والبصر انما ترتسم فيه صورة المقابل والمقابل النازل او الجوال كالنقطة والنفس لا ترتسم فيها الصور المحسوسة فلا بد من قوة اخرى ترتسم فيها هيئة تلك النقطة وتبقى قليلا واتصل بها هيئة الابصار الحاضر وتبقى فيها ايضا قليلا على وجه يتصل الارتسامات المتتالية في البصر فيها بعضها ببعض فيرى النقطة خطا او دائرة وانما يكون ذلك على سبيل المشاهدة لا على سبيل الامور التي يتخيلها الانسان بعاجة اوقات لقوة الادراك وما يدرك على سبيل التخيل بسبب ضعف الادراك والى هذا الوجه اشار بقوله لرؤية القطرة خطا والشعلة دائرة وتقرير الكلام من جملة القوى الباطنة بنطاسيا لرؤية القطرة خطا اي انما يكون هذه القوة متحققة لانا نرى القطرة خطا مستقيما فلو لم تكن متحققة لما راينا كذلك ٣ المبرسم يرى ما لا تحقق له في الخارج على سبيل المشاهدة مع تعطل حواسه ولا يرتسم ذلك في النفس فلا بد من قوة اخرى يرتسم فيها ما يشاهده المبرسم والى هذا اشار بقوله والمبرسم ما لا تحقق له اي لرؤية المبرسم ٢ الخيال وهي المعينة للحس المشترك بالحفظ فيجتمع فيها مثل جميع المحسوسات بعد غيبوبتها عن الحواس الظاهرة وهي خزانة الحس المشترك والذي يدل على وجودها ان النفس كما لا تقدر على الحكم بان هذا اللون لصاحب هذا الطعم الا بقوة تدرك بها جميعا كذلك لا تقدر على ذلك الا بقوة حافظة للجميع والا فتنعدم صورة كل واحد من الامرين عند ادراك

الآخر والالتفات اليه وهذه القوة مغايرة للحس المشترك لان القبول بقوة غير القوة التي بها الحفظ لان القبول والحفظ قد يفترقان فلو كانا بقوة واحدة لما افترقا ٣ الوهم وهي قوة تحكم بها النفس احكاما جزئية وتدرك بها في المحسوسات الجزئية معاني جزئية غير محسوسة مثل ادراك الشاة معنى في الذئب غير محسوس وهي العداوة وادراك الكبش في النعجة معنى غير محسوس ادراكا جزئيا يحكم به كما يحكم الحس المشترك بما يشاهده وهذه المعاني لا تدرك بالحس الظاهر فلا بد من قوة اخرى مدركة لها ٤ الحافظة وهي قوة تحفظ هذه المعاني بعد حكم الحاكم بها وهي مغايرة للوهم لما عرفت ان القبول بقوة غير القوة التي بها الحفظ والخيال لان الحافظ للصور غير الحافظ للمعاني ٥ المتخيلة وهي القوة التي تركب الصورة والمعاني بعضها مع بعض وتفصلها فتارة تركب الصورة بالصورة فتارة تركب المعنى بالمعنى وتارة تركب الصورة بالمعنى وكذلك تفصل الصورة عن صورة والمعنى عن المعنى والصورة عن المعنى وهذه تسمى عند استعمال العقل مفكرة وعند استعمال الوهم دون العقل متخيلة والذي يدل على مغايرتها لساير القوى ان التركيب والتفصيل بقوة غير القوى التي لها القبول والحفظ للافتراق وكل من هذه القوى الجسمانية فآلة الحس المشترك الروح المصبوب في مقدم الدماغ وآلة الخيال الروح المصبوب في البطن المقدم لكنها في الجانب الاخير منه وآلة الوهم الدماغ كله لكن الاخص بها هو التجويف الاوسط وآلة المتخيلة التجويف الاوسط وآلة الحافظة التجويف الاخير وانما هدى الناس الى الحكم بان هذه هي الآلات ان الفساد اذا اختص بتجويف اورث الآفة في الفعل المختص به وهذه القوى الخمس هي مدركة باطنة وان كانت المدركة منها اثنين فقط لان الادراكات الباطنة لا تتم الا بجميعها قال الفصل الخامس في الاعراض وينحصر في تسعة اقول لما فرغ من مباحث الجواهر شرع في مباحث الاعراض واختلفوا في ان مقولات الاعراض اي اجناسها العالية كم هي فذهب ارسطو ومن تابعه ان الاجناس العالية لانواع الاعراض المندرجة تحت جنس تسعة وذهب طايفة اخرى انها ثلثة الكم والكيف والنسبة وهي شاملة للسبعة التي جعلها ارسطو واتباعه كل واحد منها جنسا وذهب طايفة انها اربعة لان العرض اما غير قار الذات وهو الحركة او قار الذات وحينئذ اما ان لا يعقل الا مع الغير وهو الاضافة او يعقل بدون الغير وحينئذ اما ان يوجب لذاته التجزي وهو الكم او لا يوجب لذاته ذلك وهو الكيف واختار المصنف الاول فقال وينحصر في تسعة اي وينحصر الاجناس العالية من الاعراض في تسعة والا ينتقض بالنقطة والوحدة فانهما من الاعراض وليستا بداخلة في التسعة ولا اذا جعلنا الاجناس العالية منحصرة في التسعة لم ينتقض بهما لانهما غير مندرجين تحت جنس حتى يلزم النقض واعلم ان تحقيق الحق في ان اجناس الاعراض منحصرة في التسعة يتوقف على بيان ان قول كل من هذه المقولات على ما تحته لا على سبيل الاشتراك ولا على سبيل التشكيك بل على سبيل التواطؤ ولا ايضا على سبيل قول اللازم الذي يقال على ما تحته بالتسوية وان لا جنس غير هذه التسعة وانه لا يكون اثنان منها او اكثر مندرجة تحت جنس وانه لا يكون كل واحد منها عاما جرينا له المندرجة تحته لكن تحقيق ذلك عسير جدا ولم يوجد فيما نقل الينا من الكتب التي وجدناها في هذا الفن ما يفي بتحقيق الحق فيه قال الاول الكم فمتصله القار جسم وسطح وخط وغيره الزمان ومنفصله العدد ويخصهما قبول المساواة وعدمها والقسمة وامكان وجود

العارض وهو ذاتي وعرضي ويعرض ثاني القسمين منهما لا اولهما وفي حصول المنافي وعدم الشرط دلالة على انتفاء الضدية ويوصف بالزيادة والكثرة ومقابليهما دون الشدة ومقابلها اقول اراد ان يذكر المباحث المتعلقة بكلام المسعد فبدا بالكمية لانها اعم وجودا من الكيفية واصح وجودا من الباقي اما انها اعم وجودا من الكيفية فلان العدد من الكمية وليس مقصورا على الامور المقارنة للكيفية واما انها اصح من غيرها فلان غيرها غير متقررة في ذات موضوعه تقرر الكمية والكم عرض يقبل القسمة والتجزية لذاته وهو متصل ومنفصل لانه اما ان يكون بحيث يمكن ان يعرض فيه اجزاء تجمعها حد مشترك هو نهاية جزء من منهما او لا يمكن ذلك والاول هو الكم المتصل والثاني الكم المنفصل والكم المتصل اما ان يكون قار الذات اي ثابت الاجزاء المفروضة او غير قار الذات والكم المتصل القار الذات هو المقدار وهو ثلثة جسم وسطح وخط وذلك لانه اما ان يقبل القسمة في الجهات الثلث اعني الطول والعرض والعمق اولا والاول هو الجسم التعليمي والثاني اما ان يقبل القسمة في الجهتين او في جهة واحدة والاول هو السطح والثاني الخط والكم المتصل الغير القار الذات هو الزمان والكم المنفصل هو العدد وللكم خواص تشمل المتصل والمنفصل منها قبول المساواة وقبول عدم المساواة فان هذا القبول لاجل الكمية لا لما عرض لها كالكيفية فان الجسم الصغير والكبير متوافقان في الجسمية ومتفاوتان في المقدار فلو كان قبول المساواة وعدمها لاجل الجسمية لكان كل ما يساويه الجسم الكبير يساويه الجسم الصغير لان الجسم الصغير لا يخالف الجسم الكبير في الجسمية والتالي باطل ومنها قبول القسمة وهو كونه بحيث يمكن ان يعرض فيه شيء غير شيء فان هذا المعنى يلحق الكم لذاته لانه معنى يوجد في الشيء باعتبار التساوي واللاتساوي وقد يطلق قبول القسمة ويراد به كون الجسم المعين بحيث يحدث له هويتان بعد ان كانت له هوية واحدة ولا بد في هذه القسمة من حركة وهذه القسمة يمتنع ان يطرء على المقدار لان القابل للشيء لا بد وان يبقى مع المقبول والمقدار لا يبقى عند طريان القسمة بهذا المعنى فانه لما طرات القسمة بهذا المعنى ينعدم المقدار الاول ويوجد مقداران اخران لم يكونا قبل القسمة والا لكان في الجسم الواحد مقادير غير متناهية بالفعل واذا لم يبق المقدار الاول لم يكن قابلا للقسمة المذكورة فيكون القسمة قابلها الهيولى وليس المعد لكون الهيولى قابلة لهذه القسمة هو المقدار ولا يلزم ان يكون المقدار المعد لكون الهيولى قابلة لهذه القسمة باقيا عند القسمة لان السبب المعد لا يجب بقاؤه عند المسبب ومنها انه يمكن ان يوجد فيه عاد واحد او غيره يكون ذلك الكم معدودا به لكون الكم المنفصل كذلك فواضح واما كون الكم المتصل بهذه الصفة فلان المقدار لذاته قابل للتجزية فيجب ان يكون قابلا للتقدير لان التنصيف في المقدار تضعيف للعدد والعدد مبدا وهو الواحد فالمقدار قابل لذاته ان يفرض فيه واحد او غيره ويصير هو معدودا به فظهر ان للكم خواص ثلثا لا يشاركه غيره فيها وهي موجودة في جميع اقسامه والكم ينقسم الى ذاتي والى عرضي فالكم الذاتي هو العدد والمقادير الثلاثة والزمان والكم العرضي هو الذي يقال له انه كم بسبب مقارنته الكم الذاتي والكم العرضي اربعة انواع ١ ما يكون موضوعا في الكم الذاتي كالطول والعرض فانهما يعرضان للكم الذاتي كما يقال هذا الخط طويل بالنسبة الى ذلك وذلك قصير بالنسبة اليه وكالقلة والكثرة الاضافيين بالنسبة الى العدد كما يقال هذا العدد كثير وذاك قليل ٢ ان يكون محلا للكم الذاتي كالجسم الذي هو محل الكم الذاتي وكالمعدود الذي هو محل العدد ٣ ما يكون حالا في محل الكم الذاتي كالبياض الحال في الجسم الذي هو محل الكم الذاتي اذ يقال هذا البياض طويل او قصير او هذه البياض اكثر ٤ ما يكون متعلقا بما يعرض له الكم كالقوة المتصفة بالتناهي واللاتناهي لا لانها كم بالذات بل لانها متعلقة بما يعرض له الكم بالذات بحسب المدة او العدة ويعرض الكم المنفصل للكم المتصل الذاتي وللكم المتصل العرضي لا عروضه للكم المتصل الذاتي فلان الخط والسطح والجسم التعليمي يعرض لها التجزية فيعرض لها العدد الذي هو الكم المنفصل واما عروضه للكم المتصل العرضي فلان الزمان كم متصل بالعرض لانه يتقدر بالمقايسة الى المسافة فيقال زمان حركة فرسخ ويعرض له العدد بسبب الانفصال الى الساعات والايام والشهور وكون الزمان كما متصلا بالذات لانه في نفسه مقدار الحركة لا ينافي كونه متصلا بالعرض وقوله ويعرض ثاني القسمين فيهما لا اولهما اشارة الى ما ذكرنا اي ويعرض الكم المنفصل الذي هو ثاني القسمين في تقسيمنا الكم بانه متصل ومنفصل للكم المتصل الذي هو اول القسمين في التقسيم المذكور في القسمين اي المتصل الذاتي والمتصل الوضعي فقوله فيهما متعلق باولهما والضمير في قوله فيهما راجع الى الذاتي والعرضي والضمير في قوله اولهما راجع الى القسمين اللذين هما المتصل والمنفصل ولما بين الخواص المطلقة للكم اراد ان يشير الى خواصه الاضافية وهو عدم قبوله التضاد واليه اشار بقوله وفي حصول المنافي وعدم الشرط دلالة على انتفاء الضدية اي وفي حصول مناف الضدية للكم دلالة على انتفاء الضدية عن الكم لا يكون ضدا للكم وكذا في عدم شرط الضدية للكم دلالة على انتفاء الضدية اما بيان حصول المنافي الضدية للكم المتصل فلان الكم المتصل بعض انواعه عارض لبعض وبعضه معروض لبعض فان الخط عارض للسطح والسطح معروض له وكذا السطح معروض له وكذا الخط عارض للجسم والجسم معروض وعروض الشيء للشيء مناف للضدية بينهما واما بيان حصول مناف الضدية للكم المنفصل فلان الكم المنفصل بعض انواعه متقوم بالبعض والبعض مقوم للبعض وحصول التقوم بين الامرين مناف للضدية بينهما واما بيان عدم شرط الضدية فلان شرط التضاد بين الامرين اتحادهما في الموضوع سواء كان التضاد حقيقيا او مشهوريا وان يكون بينهما غاية الخلاف اذا كان التضاد حقيقيا ويمتنع ان يكون النوعان من العدد موضوع واحد فان موضوع الثلثة بالفرض غير موضوع الاربعة وكذا النوعين من المقدار فان الموضوع القريب للجسم التعليمي الجسم الطبيعي وللسطح الجسم التعليمي وللخط السطح ولا يكون بين نوعين من العدد ولا بين المقدارين غاية الخلاف لان كل نوعين من العدد فرضنا متباعدين يوجد عدد آخر ابعد من احدهما بالنسبة الى الآخر وكذا كل مقدارين فثبت ان منافي الضدية في الكم حاصل وان شرط الضدية منتف واذا حصل منافي الضدية وانتفى شرطها انتفى الضدية بالضرورة ويوصف الكم بالزيادة والنقصان والكثرة والقلة اذ يوصف كل من الخط والسطح والجسم التعليمي وكذا العدد بذلك ولا يوصف شيء منها بالشدة والضعف اذ يقال خط ازيد من خط آخر او انقص وكذا السطح والجسم التعليمي والعدد ولا يقال خط اشد من خط آخر او ثلثة اشد من ثلثة اخرى قال وانواع المتصل قد يكون تعليمية فلا تختلف بنوع ما من الاعتبارات اقول انواع الكم المتصل القار اعني الخط والسطح والجسم قد يكون تعليمية وذلك بان يؤخذ كل منها لا بشرط شيء وهو ان يتصور المقدار من حيث هو مقدار مع عدم الالتفات الى المواد فاذا تخيلنا الابعاد الثلث من غير التفات الى شيء من المواد واعراضها كان ذلك المتخيل جسما تعليميا واذا تخيلنا السطح مع عدم الالتفات الى شيء من الاجسام والاعراض التي يكون

في سطوح الاجسام الطبيعية كالالوان والاضواء والخشونة والملاسة كان ذلك المتخيل طبعا سطحا تعليميا واذا تخيلنا الخط من غير
الالتفات الى شيء من السطوح كان ذلك المتخيل خطا تعليميا وانما سميت الانواع الماخوذة على هذا الوجه تعليمية لان علم التعاليم اعني الرياضيات
يبحث عن هذه الانواع الماخوذة على هذا الوجه قوله وان كانت تختلف بنوع ما من الاعتبار اي وان كانت الانواع الثلثة تختلف بنوع ما من الاعتبار
فان الجسم التعليمي يمكن ان يتخيل لا بشرط شيء ويمكن ان يوجد بشرط لا شيء وقد عرفت الفرق بين الاعتبارين والخط والسطح لا يمكن تخيلهما بشرط لا شيء
فانا اذا تخيلنا السطح لا يمكننا ان نتخيله بشرط ان لا يكون معه الجسم لانه لا يمكننا ان نتخيله الا ان نتخيل له جهات فيكون المتخيل ذا امور
فيكون ذلك المتخيل جسما لا سطحا وكذلك الخط لا يمكننا ان نتخيله بشرط ان لا يكون معه السطح لانه لا يمكننا ان نتخيله الا ذا عرض قال
ويختلف الجوهرية عما يقال انه جواب ما هو بعطي عرضيته والتبدل مع بقاء الحقيقة وافتقار التناهي الى برهان وثبوت الكرة الحقيقية والافتقار
الى العرض والتقوم به بعطي عرضية الجسم التعليمي والسطح والخط والزمان والعدد اقول اراد ان يبين عرضية انواع الكم فاقام دليلا
عاما في الجميع اولا ثم ادلة خاصة كل منها مختص بنوع منها ثانيا اما الدليل العام فتقريره ان يقال ان مخالفة الجوهرية فتختلف عما يقال في
جواب ما هو بالنسبة الى هذه الانواع اعني الخط والسطح والجسم والزمان والعدد فيكون هذه الانواع اعراضا لانها لو كانت جواهر لما تخلف
معنى الجوهرية عما يقال في جواب ما هو بالنسبة اليها واما الدليل الخاص بالجسم التعليمي فتقريره ان الجسم التعليمي قد تتبدل مع بقاء الحقيقة
الجسمية الشخصية فان الشمعة المتشخصة بعينها باقية مع تبدل المقادير بحسب تبدل الاشكال في التكعيب والاستدارة فبقاء الجسمية
مع تبدل المقادير اعني الجسم التعليمي دل على ان الجسم التعليمي عرض قائم بالجسم لا جوهر مقوم له واما الدليل الخاص بالسطح فتقريره ان
السطح انما يحصل للجسم بواسطة التناهي والتناهي لا يكون من مقومات الجسم لانه اثباته للجسم يفتقر الى برهان ولذلك امكن قوما ان
يتصوروا جسما غير متناه وما يكون اثباته للشيء مفتقرا الى برهان لا يكون مقوما فالتناهي لا يكون مقوما للجسم فالسطح الحاصل للجسم بسبب
التناهي اولى بان لا يكون مقوما للجسم فيكون عرضا قائما به واما الدليل الخاص بالخط فتقريره ان الخط غير واجب الثبوت للجسم لان
الجسم قد يوجد بدون الخط فان الكرة الحقيقية موجودة ولا خط فيها بالفعل فلا يكون الخط واجب الثبوت في الجسم واذا لم يكن واجب الثبوت
للجسم لا يكون من مقوماته بل يكون عرضا قائما به واما الدليل المختص بالزمان فتقريره ان الزمان يفتقر الى الحركة لانه مقدارها والمقدار
الى المتقدر والحركة عرض والمفتقر الى العرض عرض فالزمان عرض واما الدليل الخاص بالعدد فتقريره ان العدد متقوم بالوحدات
التي هي اعراض والمتقوم بالعرض عرض فالعدد عرض فقوله والتبدل الى قوله بعطي عرضية الجسم التعليمي والسطح والخط والزمان والعدد
اشارة الى الدلائل الخاصة وفي كلامه لف ونشر فان التبدل مع بقاء الحقيقة يتعلق بالجسم التعليمي وافتقار التناهي الى برهان يتعلق
بالسطح وثبوت الكرة الحقيقية يتعلق بالخط والافتقار الى عرض يتعلق بالزمان والتقوم به يتعلق بالعدد قال وليست الاطراف اعداما
وان اتصفت بها مع نوع من الاضافة اقول السطح طرف الجسم والخط طرف السطح والنقطة طرف الخط وقد اختلفوا في ان الاطراف اعدام
ام لا واختار المص انها ليست باعدام وذلك لان الاطراف ينتهي بها ما له الطرف اعني الجسم والجسم ذو وضع فما به ينتهي الجسم
اعني الاطراف يكون ذوات اوضاع لامتناع ان ينتهي ذو وضع الى ما لا وضع له واذا كانت الاطراف ذوات اوضاع لا يكون اعداما



لامتناع ان تكون الاعدام ذوات اوضاع وكون الاطراف متصفة بالاعدام مع نوع من الاضافة لا يقتضي ان يكون اعداما لان الامور الموجودة
يجوز اتصافها بالاعدام كالشخص الموجود المتصف بالعمى والعجز وغيرهما من الاعدام ولبيان اتصافها بالاعدام مع نوع من الاضافة
فلا عند انتهاء الجسم يتحقق امور ثلثة ١ السطح الذي هو مقدار ذو بعدين ٢ عدم الجسم بمعنى انتهائه وانقطاعه لا العدم
المطلق ٣ اضافة عارضة تارة للانقطاع فيكون ح الانقطاع نهاية مضافة الى ذي النهاية وتارة للسطح فيكون سطحا مضافا
الى ذي السطح والنهاية عارضة للسطح فيكون السطح متصفا بالنهاية التي هي عدم مع نوع من الاضافة وكذلك اعتبر الامور الثلثة
في الخط والنقطة وقيل ان الاطراف ليست بموجودة لان الاطراف نهايات والنهاية عبارة عن الفناء والعدم ولان الخطين اذا
التقيا عند تلاقي السطحين فلا يخ اما ان تكون احدهما ملاقيا للآخر بالاسر وح يلزم التداخل اولا بالاسر وح يلزم انقسام الخط
عرضا وكذلك السطحان لو تلاقيا عند تلاقي الجسمين يلزم التداخل على تقدير الملاقاة بالاسر والانقسام عمقا على تقدير الملاقاة
لا بالاسر وكذا النقطتان لو تلاقيا عند تلاقي الخطين يلزم التداخل او الانقسام ولانها لو كانت موجودة لكانت قائمة بالجسم فيلزم
من انقسام الجسم انقسام السطح عمقا والخط عرضا وكذا يلزم انقسام النقطة فيبطل لا ١ فلان الاطراف ليست نهايات بل امور
موصوفة للنهايات كما ذكرنا واما ٢ فلانه لا امتناع في تداخل السطحين من جهة العمق لان امتناع التداخل انما هو من جهة الاتصاف
بالعظم والصغر والسطح لا حصة له من العظم والصغر من جهة العمق لكن يمتنع تداخلهما من جهة العرض والطول لان السطح يتصف
بالعظم والصغر من جهة الطول والعرض ولا امتناع في تداخل الخطين من جهة العرض والعمق اذ لا حصة للخط من جهة العظم
والصغر بحسب العمق والعرض ويمتنع تداخل الخطين من جهة الطول لان الخط يتصف بهما من جهة الطول ولا امتناع في تداخل النقطتين
مطلقا اذ لا حصة للنقطة من العظم والصغر مطلقا فالحاصل ان امتناع التداخل انما هو بحسب الاتصاف بالعظم والصغر وحيث لا اتصاف
بهما لا امتناع في التداخل واما ٣ فلانه انما يلزم من انقسام الجسم انقسامها اذا كانت من الاعراض السارية وليست كذلك قال والجنس
معروض التناهي وعدمه وهما اعتباريان اقول الجنس اي الكم الذي هو جنس المتصل والمنفصل معروض التناهي وعدم التناهي مطلقا
اعم من ان يكون بمعنى السلب او بمعنى عدم الملكة فانه اذا كان معروضا لعدم التناهي بمعنى عدم الملكة كان معروضا له بمعنى السلب فانه اذا
كان الشيء الذي من شانه التناهي متصفا بعدم التناهي يكون التناهي مسلوبا عنه وعروض التناهي وعدمه بمعنى عدم الملكة
لجنس الكم بالذات ولغيره بالعرض بسبب مقارنته للكم والتناهي واللاتناهي ليسا من الامور الموجودة في الاعيان بل اعتباريان اذ ليس في
الخارج شيء يقال له انه تناهيه او لاتناهيه يعرضان للكم عند حصوله في الذهن قال الثاني الكيف ويرسم بقيود عدمية تخص جملتها بالاجمال
واقسامها اربعة اقول لما فرغ من الكم شرع في الكيف لا يمكن تحديد المقولات العشر التي هي اجناس عالية لانها بسائط والتحديد انما يمكن للمركبات
ولا يمكن ان ترسم رسما تاما لان الرسم التام لا بد ان يوجد فيه الجنس والاجناس العالية لا جنس لها نعم يمكن ان ترسم رسوما ناقصة وقد يرسم الكيف
بانه عرض لا يقتضي القسمة واللاقسمة في موضوعه اقتضاء اوليا ولا يتوقف تصوره على تصور غيره فبالعرض يخرج عن الجوهر وبقولنا لا يقتضي
القسمة تميز عن الكم وبقولنا اللاقسمة تميز عن الوحدة والنقطة فان كل واحد منهما لا يقتضي اللاقسمة وانما قيدنا الاقتضاء بالاولى

لبندرج فيه الكيفيات التي تقتضي الغسمة بالواسطة فان العلم بالبسايط بقتضي اللاقسمة لكن لا اقتضاء اوليا بل بسبب بساطة
المعلوم وبعولنا لا يتوقف تصورها على غيره تميز عن الاعراض النسبية التي هي الاضافة والاين والمتى والوضع والملك وان يفعل
وان ينفعل فان كلا منها يتوقف تصوره على غيره فقد رسم الكيف بقيود عدمية كل منها غير مختص به ويكون جملتها بالاجتماع
مختصة به فيكون القيود المجتمعة خاصة مركبة للكيف والكيف ينقسم الى اربعة انواع وذلك لان الكيف اما ان يكون متعلقا
بوجود النفس اولا والاول هو الكيفية النفسانية والثاني لا يخلو اما ان يكون متعلقا بالكمية اولا والاول هو الكيفية المختصة بالكميات
والثاني لا يخلو اما ان يكون استعدادا او فعلا والاول يسمى كيفية استعدادية والثاني يسمى كيفية محسوسة قال فالمحسوسات انفعاليات
او انفعالات وهي مغايرة للاشكال لاختلافهما في الحمل وللمزاج لعمومها اقول اراد ان يشير الى مباحث الانواع الاربعة من الكيفيات فبدأ
بالكيفية المحسوسة لانها اظهر انواعها والكيفية المحسوسة ان كانت راسخة كصفرة الذهب وحلاوة العسل سميت انفعاليات
وان كانت غير راسخة كحمرة الخجل وصفرة الوجل سميت انفعالات وانما سميت الاولى بالانفعاليات لوجهين ١ ان حدوثها
يتبع الانفعال لا بحسب الشخص كالصفرة التي تتبع المزاج الحار المستحكم في الكبد وكحلاوة العسل فان كلا منهما تابعة للمزاج الذي
لا يحصل الا عند انفعال المواد ولا بحسب النوع كحرارة النار فان حصولها في النار وان لم يكن لاجل الانفعال لكن من شان نوع الحرارة
ان تحدث ايضا بالانفعال الذي هو المزاج ٢ انها تحدث منها انفعال في الحواس وانما سميت الثانية بالانفعالات ولم تسم بالانفعاليات
وان جاز تسميتها بالانفعاليات بالوجهين لانها لسرعة زوالها وقصر مدتها منعت اسم جنسها كما يقال للقليل انه ليس وسميت
بالاسم الذي هو التجدد والتغير وهو الانفعال فيكون هذا الاسم منقولا اليها بالمشابهة والعلم بثبوت هذه الكيفيات
ضروري ولا حاجة الى الاحتجاج على ثبوتها وهذه الكيفيات مغايرة للاشكال لاختلافهما في الحمل اي تحمل شيء على هذه الكيفيات
ولا تحمل على الاشكال او بالعكس لا يحمل الشيء على هذه الكيفيات دون الاشكال فان هذه الكيفيات متضادة والاشكال غير متضادة
ولا يحمل الشيء على الاشكال دون هذه الكيفيات فان الاشكال ملموسة والالوان والطعوم والروايح والاصوات غير ملموسة وهذه
الكيفية ايضا مغايرة للمزاج لانها اعم من المزاج لان الكيفية المحسوسة قد تحصل بدون المزاج كما في البسايط والمزاج لا يحصل بدون
هذه الكيفية فيكون هذه الكيفية اعم من المزاج فيكون مغايرة له لان العام مغاير للخاص قال فمنها اوايل الملموسات وهي الحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة والبواقي منتسبة اليها اقول قدم البحث عن الكيفيات الملموسة لانها تعم بالنسبة الى كل حيوان فان جميع الحيوانات
تدركها ولا تجد جسما من الاجسام العنصرية خاليا عنها واوايل الملموسات الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة لان البسايط
العنصرية لا تخلو عنها بخلاف ساير الكيفيات الملموسة ولانها تكون ملموسة اولا وبالذات بخلاف البواقي فانها ملموسة بتوسطها
فالبواقي منسوبة اليها والكيفية الملموسة له فعلية تفعل الصورة بواسطتها في المادة وله انفعالية تجعل المادة منفعلة
لان تنفعل عن الغير والحرارة والبرودة فعليتان والرطوبة واليبوسة انفعاليتان والبواقي مثل اللطافة والكثافة
والهشاشة واللزوجة والبلة والجفاف والخفة والثقل تابعة لهذه الاربعة قال فالحرارة جامعة للمتشاكلات ومفرقة

للمختلفات والبرودة بالعكس وهما متضادتان وتطلق الحرارة على معان اخر مخالفة للكيفية الحقيقية اقول والكيفيات
المحسوسة بالحس الظاهر غنية عن التعريف بالحد او الرسم اذ لا اظهر من المحسوسات لكن ربما يفتقر الى التنبيه على مفهوم اسم بعضها
بسبب التباسه بالغير فما ذكروه من خواصها لم يقصد به تعريفها بل قصدوا بها بيان احكامها والحرارة من شانها جمع المتشاكلات
وتفريق المختلفات لانها تفيد الميل المصعد بواسطة التسخين فالمركب من الاجسام المختلفة في اللطافة والكثافة اذا اثر الحرارة
فيه فالالطف اقبل للتصاعد من الحرارة كالهواء الذي هو اقبل من الماء الذي هو اقبل من الارض والاقبل يتبادر الى التصعد قبل الابطأ
فتتفرق الاجسام المختلفة الطباع التي حدث التركيب فيها ويحصل عند تفرق تلك الاجزاء اجتماع المتشاكلات بمقتضى طباعها
والبرودة بالعكس اي من شانها جمع المختلفات وتفريق المتشاكلات والبرودة ليست عدم الحرارة لانها محسوسة بالذات ولا شيء من العدم
كذلك بل التقابل بينهما تقابل التضاد لانهما كيفيتان وجوديتان يتواردان على موضوع واحد بينهما غاية الخلاف طباعا والحرارة
تطلق على معان اخر مخالفة للكيفية المحسوسة من النارية الحقيقية مثل الكيفية المناسبة للحيوة المسماة بالحرارة الغريزية وهي
مخالفة للحرارة النارية الحقيقية لان حرارة النار معدمة للحيوة وتلك شرط في وجودها ومثل الكيفية المحسوسة الفايضة من الكواكب
النيرة قال والرطوبة كيفية تقتضي سهولة التشكل واليبوسة بالعكس وهما متغايرتان للين والصلابة اقول الرطوبة كيفية بها يكون
الجسم سهل التشكل بشكل الحاوي الغريب سهل الترك له وغير البلة وهي الرطوبة الغريبة الجارية على ظاهر الجسم واليبوسة
بالعكس اي اليبوسة بالعكس من الرطوبة اي الكيفية التي يصير بها الجسم صعب التشكل بشكل الحاوي الغريب صعب الترك له وهي غير
الجفاف وهو عدم البلة عما من شانه ان يبتل فالجفاف في مقابلة البلة كما ان اليبوسة في مقابلة الرطوبة والرطوبة واليبوسة
مغايرتان للين والصلابة فان اللين كيفية تقتضي قبول الغمز الى الباطن ويكون للشيء بها قوام غير سيال فينتقل عن وضعه
ولا يمتد كثيرا ولا يتفرق بسهولة وانما يكون قبوله الغمز بسبب الرطوبة وتماسكه بسبب اليبوسة والصلابة ما يقابله
فيكونان من الكيفيات الاستعدادية قال والثقل كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق مركزه على مركز العالم ان كان مطلقا
والخفة بالعكس ويقالان بالاضافة باعتبارين اقول من الكيفيات الملموسة الثقل والخفة ولما كان الثقل يوجبه البرودة
والخفة يوجبها الحرارة ذكرهما بعد اوايل الملموسات والثقل مطلق واضافي وكذا الخفة والثقل المطلق كيفية تقتضي
حركة الجسم الى حيث ينطبق مركزه مركز العالم والخفة بالعكس اي كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق سطحه على سطح
مقعر فلك القمر ويطفو فوق العناصر والثقل الاضافي يقال باعتبارين احدهما كيفية تقتضي بها الجسم ان يتحرك في اكثر
المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المركز لكنه لا يبلغ المركز وقد يعرض له ان يتحرك عن المركز فلا يكون هاتان
الحركتان متضادتين لانهما تنتهيان الى نهاية واحدة وهذا مثل الماء فانه يطفو على الارض ويرسب في الهواء الثاني كيفية
تقتضي بها الجسم ان يتحرك حركة اذا قيس الى الارض نفسها كانت للارض سابقة الى المركز وكذا الخفة الاضافية تقال
بالاعتبارين احدهما كيفية تقتضي بها الجسم ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المحيط لكنه لا يبلغ

المحيط وقد يعرض له ان يتحرك عن المحيط وهذا مثل الهواء فانه يرسب في الماء ويطفو على الماء الثاني كيف يقتضي حركة الجسم بحيث اذا فليس تلاحقه
الى النار كالتي النار سابقة الى المحيط قال والميل طبيعي وقسري ونفساني وهي العلة القريبة للحركة وباعتبار يصدر عن الثابت متغيرة
ويختلف اقول اراد ان يشير الى الميل وبيان احواله والميل هو الذي يسميه المتكلمون اعتمادا وهو كيفية بها يكون الجسم مدافعا لما
يمنعه وهو طبيعي وقسري ونفساني لانه اما ان يحدث من تاثير قاسر خارج من الجسم فهو كميل السهم عند انفصاله عن القوس وهو الميل
القسري او يحدث من طباع الجسم وح اما ان يحدث من الطبيعة كميل الزق المنفوخ المسكن تحت الماء وهو الميل الطبيعي او يحدث
عن النفس كميل النبات عند تبرزه من الارض وكاعتماد الانسان على غيره وهو الميل النفساني والميل هو العلة القريبة للحركة والحركة يمتنع
خلوها عن حد ما من السرعة والبطوء لان الحركة نفوق في تما يتحرك المتحرك فيه مسافة او وضعا او كيفا او كما في زمان وقد يمكن ان يتوهم وقوعها
في زمان اقل من ذلك الزمان فتكون الحركة الثانية اسرع من الاول او في زمان اكثر منه فيكون ابطا منها فالحركة يمتنع خلوها من السرعة والبطوء
والسرعة والبطوء واحد بالذات وهو كيفية قابلة للشدة والضعف وانما تختلفان بالاضافة العارضة لها فانها هو سريع بالقياس الى شيء
هو بعينه بطوء بالقياس الى الغير فالحركة لا تخلو عن حد ما من الشدة والضعف والطبيعة التي هي مبدا الحركة لا تقبل الشدة والضعف وكانت
نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف اليها واحدة فصدور حركة معينة منها دون ما عداها يمتنع لعدم الاولوية فلا بد من امر يختلف
يشتد ويضعف حتى يقتضي الطبيعة بحسبه حركة معينة منها وذلك الامر هو الميل فهو امر متوسط بين الطبيعة والحركة فهو العلة القريبة
للحركة وباعتبار الميل يصدر عن الثابت اي الطبيعة او القاسر او النفس المتغير اعني الحركة وذلك لان كلا من هذه الثلاثة من حيث هو امر
ثابت والشيء من مقتضي الحركة الغير الثابتة بثابت فلا شيء من هذه الثلاثة بمقتضي الحركة ولان كلا من هذه الثلثة حيث هو ثابت الاحوال
والذي هو مقتضي الحركة يقتضيها شيئا فشيئا فلو اقتضى واحد من هذه الثلاثة الجزء الاول من الحركة لدام بدوام علته فلم يوجد جزء آخر
بعده فكانت الحركة غير حركة فلا بد من انضياف شيء آخر الى احد هذه الثلث يختلف حاله بالشدة والضعف حتى يصير ذلك الواحد الثابت
بسببه مبدأ للحركة الغير الثابتة وذلك هو الميل والميلان المختلفان المتضادان وذلك لان الميل هو السبب القريب للحركة فلو اجتمع ميلان
مختلفان بان يكون احدهما الى جهة والآخر الى خلافها يلزم ان تكون الجسم في حالة واحدة متحركا الى جهتين مختلفتين وهو باطل بالضرورة
واذا امتنع اجتماعهما مع انهما موجودان متواردان على موضوع واحد يكون بينهما تضاد قال ولولا ثبوته لتساوي ذو العائق وعادمه اقول
اراد ان يبين ان الجسم القابل للحركة القسرية لا بد فيه من مبدا ميل ما بالطبع تقرير البرهان انه لولا ثبوت الميل الطبيعي في الجسم القابل
للحركة لتساوي حركة الجسم ذي العائق وحركة الجسم العديم العائق والتالي ظاهر الفساد بيان الملازمة انا نفرض جسما متحركا بالقسر
عديم المعاوق الطبيعي اي الميل الطبيعي يقطع مسافة ما في زمان ونفرض جسما آخر فيه ميل ومعاوقة ما بالطبع فتبين انه يقطعها في
زمان اطول ولكن جسم ثالث فيه ميل اضعف من الميل المفروض اولا نسبته الى الميل المفروض اولا نسبة زمان عديم الميل الى زمان ذي
الميل المفروض اولا فيكون في مثل زمان عديم المعاوق يتحرك بالقسر مثل مسافته فيتساوي حركتا مقسورين ذي عائق وغير
ذي عائق وقد ذكرنا ما فيه من النظر والجواب عنه في بحث الخلاء فلا حاجة الى الاعادة ههنا قال وعند آخرين هو جنس بحسب تعدد الجهات



الجهات ويتماثل ويختلف باعتبارها ومنه اللازم والمفارق ومنهم من جعلوه مغايرا ومنه لازم ومفارق ويفتقر الى المحل لا غير وهو مقدور لنا
ويتولد عنه اشياء بعضها لذاته من غير شرط وبعضها بشرط وبعضها لا لذاته اقول لما ذكرنا من اثبات الميل على راي الحكماء وعند المتكلم
الميل اي الاعتماد جنس يحتوي ستة انواع بحسب تعدد الجهات الستة فان لكل جسم من الاجسام ست جهات ويكون له بحسب كل جهة اعتماد
فيكون للاعتمادات ستة وتتماثل الاعتمادات بحسب اتحاد الجهة وتختلف باعتبار تعدد الجهات وعند طائفة منهم الثقل جنس الاعتماد
وهو الاعتماد بالنسبة الى جهة السفل وعند آخرين منهم الثقل مغاير لجنس الاعتماد وهو عبارة عن كثرة اجزاء الجسم فكلما زاد انضمام
اجزائه كان اثقل واتفقت المعتزلة على ان الاعتمادات منقسمة الى اعتمادات لازمة طبيعية وهي اعتماد الثقيل في جهة السفل واعتماد
الخفيف الى جهة العلو والى اعتمادات مفارقة وهي الاعتمادات المختلفة مثل اعتماد الثقيل في جهة العلو واعتماد
الخفيف في جهة السفل ويفتقر الاعتماد الى المحل لا غير وذلك لان الاعتماد عرض وكل عرض يفتقر الى المحل فكان الاعتماد مفتقرا
الى المحل وامتنع حلول عرض في محلين فكان الاعتماد كذلك فافتقر الى المحل لا غير والاعتماد مقدور لنا لانه يحدث بحسب دواعينا وينتفي
بحسب صوارفنا فيكون صادرا بحسب قدرتنا ويتولد عن الاعتماد اشياء بعضها لذاته بلا شرط وبعضها لذاته بشرط وبعضها
يتولد منها لا لذاته اما الذي يتولد من الاعتماد لذاته بلا شرط فهو الاكوان والاعتماد في محله كالاكوان فلان الجسم يختص
بجهة دون جهة حال حركته فلا بد من مخصص لكونه في تلك الجهة وهو الاعتماد واما الاعتماد فلان الحركة القسرية توجد شيئا
فشيئا والقاسر اوجد في المتحرك الاعتماد والاعتماد يولد الحركة الاولى والاعتماد بالنسبة الى الحركة الثانية واما الذي تولد
الاعتماد بشرط فهو الاصوات فانها تتولد عن الاعتماد لذاته بشرط المصاكة واما الذي تولد عن الاعتماد لا لذاته فهو التاليف
والالم اما التاليف فيتولد عن المجاورة التي يتولد عن الاعتماد واما الالم فيتولد عن التفريق الذي هو يتولد عن الاعتماد قال
ومنها اوايل المبصرات وهي اللون والضوء ولكل منهما طرفان والاول حقيقة وطرفاه السواد والبياض المتضادان ويتوقف
على الثاني في الادراك لا الوجود وهما متغايران حسا قابلان للشدة والضعف المتباينان نوعا ولو كان الاول جسما لحصل ضد
المحسوس بل هو عرض قائم بالمحل معد لحصول مثله في المقابل وهو ذاتي وعرضي اول وثان والظلمة عدم ملكة اقول ومن الكيفيات
المحسوسة المبصرات ومنها اوايل المبصرات وهي التي يكون مبصرة اولا وبالذات وهي اللون والضوء ولكل من اللون والضوء
طرفان وللاول اي واللون حقيقة نبه بهذا على بطلان قول من زعم انه لا حقيقة لشيء من الالوان اصلا والبياض انما يتخيل من
اختلاط الهواء بالاجسام الشفافة المتصغرة جدا كما في الثلج والزجاج المدقوق والسواد انما يتخيل عند عدم غور الضوء
في عمق الجسم والحق ان السواد والبياض كيفيتان حقيقيتان قائمتان بالجسم في الخارج وما جعل سببا لتخيل البياض
منقوض ببياض البيض المسلوق فانه يرى بعد السلق مع انه صار بعد السلق كثيفا ولا يرى قبل السلق مع انه
كان شفافا واختلاط الهواء بعد السلق منتف لكونه اثقل والثقل دليل على عدم مخالطة الهواء وعلى تقدير تسليم كونه سببا
يجوز ان يكون سببا للتحقق في الخارج كما يجوز ان يكون سببا للتخيل وللون طرفان السواد والبياض وباقي الالوان فتتوسط

بينهما ومما متضادان لتعاقبهما على موضوع واحد ويكون بينهما غاية الخلاف طباعا وما يقال ان السواد والبياض يجوز اجتماعهما
فيحصل من اجتماعهما الغبرة فباطل لانه لو اجتمع السواد والبياض فعند اجتماعهما لا يخلو اما ان يبقى كل واحد منهما او احدهما على
صرافته او لا يبقى واحد منهما على صرافته والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلانه لو بقي كل واحد منهما على صرافته لزم ان نرى
الجسم في غاية السواد والبياض واما الثاني فلانه يلزم ان نرى الجسم في غاية البياض لو كان الباقي على صرافته هو البياض او في غاية
السواد ان كان الباقي على صرافته هو السواد وايضا يلزم اجتماعهما لان الذي لم يبق على صرافته منتف فلم يجتمع مع الاخر
واما الثالث فلانه يلزم ان لا يكون شيء منهما موجودا البتة بل الموجود لون متوسط ويتوقف اللون على الثاني اي الضوء في الادراك
لا الوجود اي الضوء شرط ادراك اللون لا شرط وجوده وزعم الشيخ ابو علي ان الضوء شرط وجود اللون ويكون اللون عند عدم
الضوء غير موجود بالفعل بل عند عدم الضوء يكون الجسم مستعدا لقبول اللون الخاص بعد تحقق الضوء واحتج عليه بان الضوء
فعدم الرؤية لا يكون بسبب الظلمة فان الظلمة غير مانعة عن الابصار ولذلك نرى في الغار جماعة خارج الغار اذا اوقدوا نارا
مع ان الهواء الحائل بيننا وبين تلك الجماعة مظلم واذا بطل بانه لا يجوز ان يكون عدم الرؤية بسبب فقد شرط الرؤية وهو
الضوء لا بسبب منع الظلمة لا يقال الضوء ليس شرطا في الرؤية لان من في الغار يرى الخارج مع عدم الضوء بين من في الغار
وبين الخارج لان الهواء مظلم لانا نقول الضوء الواقع على المرئي شرط في رؤيته لا الضوء الواقع على الحائل بين الرائي والمرئي
والحق ان اختلاف الالوان بحسب شدة الضوء وضعفه مشعر بان اللون الحاصل عند شدة الضوء حقيقة مخالفة لحقيقة اللون
الحاصل عند ضعف الضوء وهذا يدل على انه عند شدة الضوء انتفى اللون الاول المغاير بالحقيقة للون الثاني وحدث اللون
الثاني ولا وجه للقدر المشترك بين اللونين المختلفين بالحقيقة لامتناع تحقق حصة الجنس عند انتفاء الفصل فاحدس
من هذا ان الضوء شرط وجود اللون واللون والضوء متغايران حسا اي المغايرة بينهما مستفادة من الحس ولان الضوء
لو كان نفس البياض مثلا لكان البياض لا يشارك السواد في الضوء كما لا يشاركه في البياضية والتالي باطل لان السواد
والبياض قد يتشاركان في الضوء مع اختلافهما في الماهية وكل من اللون والضوء قابل للشدة والضعف والقابل للشدة
والضعف يكون الاشد منه نوعا مباينا للاضعف منه وذلك لان السواد الشديد مخالف للسواد الضعيف في الشدة
والضعف فلا يخلو اما ان يكون الاختلاف بينهما بالحقيقة او بالعوارض والثاني باطل والا لم يكن التفاوت في السواد بل في امر
خارج عنه لكن نعلم قطعا ان التفاوت في السوادية فتعين الاول فيكون الاشد نوعا مخالفا للاضعف ولنشر هنا
اشارة ما الى ان المقول بالتشكيك في عوارض ما يقال عليه من الافراد وذلك لان نسبة الماهية وذاتياتها الى الجزئيات على
السوية فان جميع الجزئيات متساوية في ان تحققها ذهنا وخارجا لا يتصور الا عند تحقق الماهية وذاتياتها وتوقف
بارتفاع الماهية بالنسبة الى شيء منها اقدم او اولى او اشد وتقدم بعض الجزئيات على البعض بالوجود لا يقتضي تقدمه
عليه بالماهية فان نسبة الماهية الى الجزئي المتقدم بالوجود كنسبتها الى الجزئي المتأخر بالوجود فلا يكون الماهية وذاتياتها



وذاتياتها مقولة على الجزئيات بالتشكيك بل المقول بالتشكيك هو العوارض والمقول بالتشكيك اذا كان من لوازم حقيقة الجزئيات لا يدل على
كون الجزئيات مختلفة بالحقيقة لان اختلاف اللوازم يستدعي اختلاف الملزومات والا يلزم صدق الملزوم بدون اللازم وهو محال واختلفوا
في ان الضوء جسم ام لا فذهب المحققون الى ان الضوء ليس بجسم اذ لو كان جسما لحصل ضد المحسوس وذلك لانه لو كان جسما وهو مبصر
لكان ساترا لما تحته فكلما ازداد نورا ازداد سترا والمحسوس ضد ذلك لان المحسوس ان الضوء لا يكون ساترا لما تحته وكلما ازداد
كان ما تحته اظهر فثبت انه لو كان جسما لحصل ضد المحسوس وضد المحسوس منتف فلا يكون الضوء جسما وفيه نظر والحق ان يقال
لو كان الضوء جسما يلزم التداخل او ازدياد حجم الجسم القابل للضوء عند حصول الضوء فيه والتالي ظاهر الفساد واحتج من قال
ان الضوء جسم بان الضوء منحدر من الشمس او النار وغيرهما وكل منحدر متحرك وكل متحرك جسم وبان الضوء يتحرك بحركة
المضيء وكل متحرك جسم واجيب بانا لا نم ان الضوء منحدر بل الضوء يحدث في مقابلة القابل دفعة لكن لما كان حدوثه من مقابل عال
سبق الى الوهم انه منحدر ولا نم ان الضوء يتحرك بحركة المضيء بل الشمس تتحرك فيحدث في مقابلها الضوء وينتفي ما حدث قبل هذه
المقابلة بسبب زوال المقابلة الاولى عند انتقال الشمس من موضعها الاول فيتوهم انه ينتقل بانتقال الشمس فثبت ان الضوء
ليس بجسم بل هو عرض قائم بالمحل معد لحصول مثله في الجسم المقابل للشمس والضوء قسمان ذاتي وعرضي فالذاتي هو ما حدث
من ذات المضيء في ذاته ويسمى ضوءا والعرضي ما يحدث من ذات المضيء في غيره ويسمى نورا وايضا الضوء اول وثان فالضوء الاول
ما حصل من المضيء لذاته كضوء الهواء الذي صار مضيئا بالشمس والضوء الثاني ما حصل من المضيء لغيره كضوء وجه الارض قبل
طلوع الشمس فانه صار مضيئا بالهواء الذي صار مضيئا بالشمس والظلمة عبارة عن عدم الضوء عما من شانه ان يكون مضيئا فان الشيء
الذي من شانه الضوء اذا انتفى عنه الضوء صار مظلما ولا يحتاج الى ان يحدث فيه كيفية اخرى حتى يصير مظلما فيكون الظلمة عدم ملكة
الضوء قال ومنها المسموعات وهي الاصوات الحاصلة من التموج المعلول للقرع والقلع بشرط المقاومة في الخارج ويستحيل بقاؤه
لوجوب ادراك الهيئة الصورية وتحصل منه آخر وهو الصدى اقول من الكيفيات المحسوسة المسموعات وهي الاصوات قيل ان الصوت
جسم وهو باطل لان الاجسام متشاركة في الجسمية ومتخالفة بالاصوات وما به التشارك غير ما به التخالف ولان الاجسام
مبصرة والاصوات ليست بمبصرة وقيل انه القرع او القلع وقيل انه التموج وكلاهما باطل لان كلا من القرع والقلع والتموج مبصر
والصوت ليس بمبصر اذا عرفت ذلك فنقول الصوت يحدث من تموج الهواء المعلول للقرع او القلع والتموج ليس عبارة عن حركة انتقالية
من هواء واحد بعينه يحمل الصوت وينقله الى الصماخ بل عبارة عن امر يحدث بصدم بعد صدم وسكون بعد سكون وهذا التموج
سببه القرع وهو امساس عنيف او القلع وهو تفريق عنيف فان القرع والقلع كل منهما يموج الهواء الى ان ينفلت عن المسافة التي
سلكها القارع او القالع الى جنبتيها بعنف شديد ويلزم منه انقياد الهواء المتباعد منه للتشكل والتموج الواقعين هناك
والقرع والقلع اللذان هما سبب التموج الذي هو سبب قريب للصوت مشروط بالمقاومة لا الصلابة فان قرع الماء بشيء يوجب
الصوت مع عدم الصلابة وقلع شيء من القطن غير مصوت لعدم المقاومة والصوت موجود في الخارج اي في تموج الهواء الخارج

عن الصماخ واليه اشار بقوله في الخارج اي الاصوات الحاصلة في الخارج وقيل انه لا وجود له في الخارج بل انما الحدوث في السامعة عند
عن ملامسة الهواء المتموج عند بلوغه الى الصماخ ولا قبل ذلك فلا وجود له اصلا وهذا باطل لانه لو كان كذلك لما ادركنا الصوت الا في تلك الحالة فقط ولو كان
ادركنا اياه في تلك الحالة فقط لما ادركنا الجهة عند وصول الصوت الينا لان الجهة لا يبقى منها اثر في الهواء المتموج عند بلوغه الى الصماخ كما انا
لما ندرك الملموس الا حال وصوله الينا لم ندرك باللمس ان الملموس من اي جهة وصل الينا ويستحيل بقاء الصوت اي بقاء اجزائه في الوجود معا بل
يوجد اجزاؤه على سبيل التجدد ولا تقضي كالحركة والزمان لان الصوت لو كان موجودا قار الاجزاء لكانت حروف الكلمة التي نتكلم بها باقية
في الخارج معا بالوجود لكن استحال بقاؤها معا لانا ندرك الهيئة الصورية التي الترتيب الخاص الواقع في حروف الكلمة فلو كانت حروف الكلمة
مجتمعة فالت لم يكن سماع زيد مثلا اعلى هذا التاليف والترتيب الخاص اولى من سماع غيرها سابرنا ليفا تها فلم يسمع الهيئة الصورية هذا هف
ويحصل من التموج الحاصل بسبب القرع والقلع تموج آخر يحصل منه صوت آخر وهو الصدا واعلم ان الهواء اذا تموج وقاوم متصادم كجبل او
املس بحيث يرد هذا الهواء المتموج الى خلف محفوظا فيه هيئة تموج الهواء الاول حدث من ذلك صوت هو الصدا **قال ويعرض له كيفية**
**متمايزة يسمى باعتبارها حرفا المصوت او صامت متماثلا او مختلفا بالذات او بالوصف وينتظم منها الكلام باقسام ولا يعقل غيره اقول**
الصوت يعرض له كيفية يتميز بها عن صوت آخر يشاركه في الحدة والثقل تميزا في المسموع ويسمى الصوت باعتبار هذه الكيفية حرفا واحترزنا
بقولنا تميزا في المسموع عن الصوت الطويل والقصير وعن الصوت الملايم وغير الملايم فان كلا منها قد عرض له هيئة يتميز بها
عن صوت آخر هو مثله في الحدة والثقل لكن ليس تميزا في المسموع لان الطول والقصر والملايمة وغير الملايمة ليس بمسموع لا الطول
والقصر فلانهما من الكميات والكميات غير مسموعة واما الملايمة وعدمها فلانهما مطلوبان والحرف اما مصوت وهو الذي يسمى الوصف بحروف
المد واللين وهو الالف والواو والياء اذا تولدت من اشباع ما قبلها من الحركات المجانسة لها الفتحة للالف والضم للواو والكسر للياء
كنوحها ومي ولا يمكن الابتداء بها في تلك الحالة لانها ساكنة ولا يمكن الابتداء بالساكن واما صامت وهو ما عدا حروف المد واللين مثل
الطاء والثاء وغيرهما ويمكن الابتداء به والصوامت اما متماثلة كالباء والياء اذا كانا ساكنين او متحركين بحركتين متماثلتين كالتحرير
او غير او كسر بين واما مختلفة والمختلفة اما مختلفة بالذات والحقيقة كالباء والجيم او مختلفة بالعوارض بان يكون الحرفان من نوع واحد
كالجيمين مثلا ويكون احدهما متحركا والآخر ساكنا او يكون احدهما متحركا بحركة غيرها والكلام يتالف من الحروف باقسام
فان هذه الحروف لما تالفت تاليفا مخصوصا يسمى المتالف كلاما وهو مفرد ومؤلف والمؤلف تام خبر وامر ونهي واستفهام وتعجب ونداء
وغير تام تقييدي وغيره فجميع اقسام الكلام مؤلف من هذه الحروف ولا يعقل كلام غير المؤلف من هذه الحروف المسموعة هذا عند المعتزلة
واما الاشاعرة فقالوا ان الكلام نفسي وهو المعنى القايم بالنفس الذي هو مدلول المؤلف من الحروف لفظي وهو المؤلف من هذه الحروف وقولهم
لا يعقل كلام غير مؤلف من الحروف ان ارادوا به انه لا يعقل مدلول هذه الالفاظ اصلا فهو عين الجهالة وان ارادوا به ان مدلول
هذه الالفاظ لا يطلق عليه الكلام فهو نزاع لفظي والحق ان الكلام يطلق على المفهوم القايم بالنفس كما يطلق على المؤلف من الحروف
كقول الشاعر. ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا. لكن اطلاق الكلام على المؤلف من الحروف اشهر واطلاقه على مدلوله



على ما هو لو لم **قال ومنها المطعومات التسعة الحاصلة من تفاعل الثلثة في مثلها اقول** ومن الكيفيات المحسوسة المطعومات التسعة ووجه
الانحصار في التسعة ان الجسم الحامل للطعم لا ان يكون لطيفا او كثيفا او معتدلا بينهما وعلى كل تقدير فالمقادير الثلثة فالفاعل فيه اما
الحرارة او البرودة او الكيفية المتوسطة بينهما فيكون الحاصل تسعة فالحرارة ان فعلت في اللطيف حدثت الحرافة وفي الكثيف حدثت المرارة
وفي المعتدل حدثت الملوحة والبرودة ان فعلت في اللطيف حدثت الحموضة وفي الكثيف حدثت العفوصة وفي المعتدل حدثت القبض
والكيفية المتوسطة بين الحرارة والبرودة ان فعلت في اللطيف حدثت الدسومة وفي الكثيف حدثت الحلاوة وفي المعتدل حدثت التفاهة
والتفاهة على نوعين احدهما ان لا يكون له طعم حقيقة والثاني ان لا يكون له طعم في الحس فقط ويكون له طعم في الحقيقة لكن لشدة تكاثفه لا يتحلل منه
شيء يخالط اللسان فلا يحس بطعمه ثم احتيل في تحليل اجزائه وتلطيفها احس منه طعم كالنحاس والحديد والنوع الاول هو التفاهة التي عدت
من الطعوم لا الاول واعلم ان مفردات الطعوم هي هذه التسعة وقد يجتمع في الجسم الواحد طعمان او اكثر فيحس بطعم غير هذه التسعة لا اجتماع
الطعمين فكاجتماع المرارة والقبض في الحضض ويسمى البشاعة وكاجتماع المرارة والملوحة في السبخة ويسمى الزعوقة واما اجتماع
الاكثر فكاجتماع المرارة والحرافة والقبض في الباذنجان **قال ومنها المشمومات ولا اسماء لانواعها الا من جهة الموافقة والمخالفة اقول**
ومن الكيفيات المحسوسة المشمومات وهي الروائح المدركة بالشم ولا اسماء لانواعها الا من جهة الموافقة والمخالفة بان يقال رائحة طيبة
ورائحة منتنة وتختلف ذلك بحسب الاشخاص فان الملايم لشخص قد يكون غير ملايم لغيره **قال والاستعدادات المتوسطة بين طرفي النقيض**
**اقول** لما فرغ من مباحث النوع الاول شرع من النوع الثاني منها وهي الكيفية الاستعدادية وهي الاستعدادات المتوسطة بين طرفي النقيض
اي الانفعال واللاانفعال على معنى انه استعداد شديد للانفعال والاول يسمى اللاقوة كالمراضية واللين والثاني يسمى القوة كالمصحاحية
والصلابة **قال والنفسانية حالا وملكة اقول** لما فرغ من النوع الثاني شرع في النوع الثالث وهي الكيفيات النفسانية اي المختصة بذوات
الانفس وهي ان كانت راسخة سميت ملكة وان كانت غير راسخة سميت حالا والاختلاف بينهما بالعوارض المفارقة لا بالفصول لان
الكيفية الواحدة بالشخص قد يكون حالا فاذا استحكمت صارت ملكة والامور المختلفة بالفصول يمتنع ان ينقلب بعضها الى البعض **قال ومنها العلم**
**وهو اما تصور او تصديق جازم مطابق ثابت اقول** ومن الكيفيات النفسانية العلم وهو اما التصور واما التصديق جازم مطابق ثابت واحترز
بالجازم عن الظن فانه تصديق غير جازم لان الجازم هو الذي يمنع احتمال النقيض والظن لا يمنع احتمال النقيض واحترز بقوله عن الجهل
المركب وبقوله ثابت عن التقليد فانه اراد بالثابت ما يمتنع زواله والتقليد ليس كذلك واعلم ان العلم يطلق تارة ويراد به حصول صورة الشيء
في العقل وهو منقسم الى تصور مطلق كما يتصور الشمس والقمر والعقل والى تصور معه تصديق كما يعلم ان العالم محدث والتصديق هو الحكم
بين الشيئين بنفي او اثبات ويطلق تارة ويراد به اليقين وهو قسم من اقسام التصديق لانه تصديق مقيد بالجزم والثبات والمطابقة
وهو غير منقسم الى التصور والى التصديق الجازم المطابق الثابت لان الشيء لا ينقسم الى نفسه والى ما هو مباين له فان اراد بالعلم الذي
جعل مورد القسمة العلم بالمعنى الثاني لم يصح التقسيم وكذا ان اراد به العلم بالمعنى الاول ضرورة خروج الاقسام الآخر عن ذلك وايضا العلم
بالمعنى الاول لم ينقسم الى التصور والى التصديق ... ان يسمى القسم الثاني بالتصديق فلكل ان يصطلح على ما يشاء فعلم ان انقسام العلم

الى التصور والى التصديق الجازم المطابق الثابت غير صحيح ولا يمكن تصحيحه الا ان ينقسم المعاني الذهنية الى نفس الادراك
والى ما يلحقه وتقسيم ما يلحقه الى ما يجعله محتملا للتصديق او التكذيب والى ما لا يجعله كذلك كالنسبة اللاحقة بذي الامر والنهي
والتمني وغير ذلك وتقسيم ما يجعله محتملا للتصديق والتكذيب الى الجازم وغيره والجازم الى المطابق وغيره والمطابق الى الثابت
وغيره ويسمى القدر المشترك بين الادراك والتصديق الجازم المطابق الثابت وهو المعنى الذهني المقيد بسلب الاقسام الباقية بالعلم
ويقسم الى التصور والتصديق المذكور لانا نقول العلم بمعنى اليقين واليقين اعم من التصور والتصديق لانا نقول العلم بمعنى اليقين
يعتبر فيه الحكم والجزم والمطابقة والتصور مجرد عنها فلا يكون اعم من التصور قال ولا يحد اقول اي لا يحد العلم لانه بديهي التصور وتحديد
انما يكون للكسبي وما ذكروه في معرض التعريف ليس بحد بل تعريف له بحسب اللفظ والاشتباه البديهية قد تعرف بحسب اللفظ كما اشرنا اليه
في صدر الكتاب وكل ما يجده الانسان من نفسه من هذه الكيفيات غني عن التعريف بالحد والرسم قال وينقسمان الى الضرورة والاكتساب
اقول اي التصور والتصديق ينقسمان الى الضرورة والاكتساب اي ينقسم كل منهما الى الضروري والمكتسب ونعني بالتصور الضروري
ما لا احتياج في تحصيله الى فكر وبالتصديق الضروري ما يكفي في جزم العقل بنسبة احد طرفيه الى الآخر تصورهما وان كانا او احدهما
متصورا بالفكر والمكتسب من كل منهما ما يقابله ضرورية قال ولا بد فيه من الانطباع في المحل المجرد القابل وحصول المثال المغاير اقول ولا بد
في العلم من انطباع صورة مساوية للمعلوم وذلك لانا نحكم على معدوم ما في الاعيان باحكام وجودية مثل كثير من الاشكال الهندسية الموهومة
مما لا يقع ممكنا او ممتنعا فكل ما يحكم عليه بالحكم الوجودي له وجود واذ ليس في الاعيان فهو في النفس وما في النفس حقيقة او مثاله
والاول باطل لان حقيقة الشيء المعدوم في الخارج حتى تحصل في العقل فتعين الثاني قوله المجرد اشارة الى جواب عن سؤال مقدر يقرر بان يقال
لو كان العلم عبارة عن انطباع صورة الشيء المعلوم في العالم لكان كل ما حصل له هذه الصورة كان عالما والتالي باطل فان الجمادات حصل
لها صورة السواد مثلا ولم يكن عالمة بالسواد وتقرير الجواب ان يقال العلم عبارة عن انطباع صورة المعلوم في المحل المجرد والجمادات
ليست بمجردة فلا يكون عالمة وقوله القابل يحتمل ان يكون صفة موضحة ويحتمل ان يكون مقيدة ويكون جوابا لدخل مقدر توجيهه
ان يقال الصورة العقلية المجردة قد يعرض لها صورة المعقولات كصور المعقولات الاولى التي يعرض لها المعقولات الثانية فلو كان
العلم هو حصول صور المعلومات في المحل المجرد لكان الصورة العقلية عالمة بالصورة التي تعرض لها وتقرير الجواب ان يقال الصورة
العقلية وان كانت مجردة عن المادة لكن غير قابلة للعلم اي لا يكون من شانها العلم لان ما من شانه العلم ان يكون قايما بنفسه والصورة
العقلية لا يكون قايمة بنفسها فلا يكون حصول صور المعقولات فيها علما فلا يكون الصورة العقلية عالمة ولو اقتصر على القابل فقط
لكان كفاية في الاشارة الى جواب الدخلين لكن ذكر المجرد ايضا تنبيها على ان العالم لا يكون غير مادي قوله وحصول المثال اشارة
الى جواب دخل آخر توجيهه ان يقال لو كان العلم عبارة عن انطباع صورة المعلوم في العالم لكان العالم بالحرارة والبرودة والاستدارة
حارا وباردا ومستديرا ولكان العالم بالجبل يلزم ان يكون الجبل بتمامه حاصلا في ذهنه وكلاهما باطل توجيه الجواب ان يقال العلم ليس
عبارة عن حصول ماهية المعلوم في العالم بل عبارة عن حصول مثال لماهيته في العالم والمثال مغاير في كثير من الاحكام لما له المثال كما عرفت



كما عرفت ذكره في المقصد الاول واذا كان كذلك لم يلزم ان يكون الذهن حارا وباردا ومستديرا وانما يلزم ذلك ان لو كان المنطبع نفس
ماهية الحرارة والبرودة والاستدارة وليس كذلك بل الحاصل مثالها وايضا لا يلزم ان يكون الجبل بتمام ماهيته حاضرا في الذهن
بل يلزم ان يكون مثال تمام ماهيته حاضرا في الذهن ولا امتناع فيه لا يقال لو كان العلم عبارة عن انطباع صورة المعلوم في العالم
يلزم ان لا يكون علم المجردات بذواتها وصفاتها كعلمنا بانفسنا وباحوال انفسنا حصول المثال والصورة فيها لانا نقول
العلم بالاشياء الخارجة عن المدرك انما يكون بالانطباع لا غير وح يكون المراد من قوله ولا بد فيه من الانطباع اي لا بد في العلم بالشيء
الخارج عن المدرك من الانطباع واعلم ان العلم الذي يتوقف على الانطباع غير علم الله تعالى فان علمه ليس بالانطباع كما سياتي قال ولا يمكن
الاتحاد اقول ذهب طايفة الى ان العالم يتحد بالمعلوم عند العلم وذهب طايفة الى ان النفس الناطقة اذا علمت شيئا اتحدت بالعقل
الفعال فقوله ولا يمكن الاتحاد اشارة الى بطلان هذين المذهبين اي اتحاد الشيء بالشيء غير ممكن لما بينا ان الاثنين لا يتحدان
واذا لم يمكن اتحاد الشيء بالشيء لم يمكن اتحاد العالم بالمعلوم ولا اتحاد النفس الناطقة بالعقل الفعال والذي يختص بعدم اتحاد
العالم بالمعلوم ان العالم اذا علم شيئا فلنفرض انه صار ذلك الشيء المعلوم مثلا اذا علم آ صار بعينه آ فلا يخلو اما ان يكون
هو كما كان عندما لم يعلم آ او بطل منه ذلك فلا يخلو اما ان يكون او حال ظهرا فان كان الثاني فالذات باقية فلا يكون اتحاد بل يكون
استحالة اي تغير من حال الى حال وان كان الاول فح قد بطل ذاته وحدث شيء آخر ليس انه صار هو شيئا آخر وايضا اذا علم آ
ثم علم ب ايكون كما كان عندما علم آ حتى يكون سواء علم ب او لم يعلمه او يصير شيئا آخر والاول باطل بالضرورة وكذا الثاني والا يلزم
ان يكون متجدد الذات او الاستحالة وعلى التقديرين يلزم عدم الاتحاد والذي يختص بعدم اتحاد النفس الناطقة بالعقل الفعال
ان النفس الناطقة لو اتحدت بالعقل الفعال فلا يخلو اما ان يتحد ببعضه او به من حيث هو فان كان الاول يلزم تجزية العقل الفعال
وان كان الثاني يلزم ان يكون النفس الناطقة عالمة بجميع المعلومات قال ويختلف باختلاف المعقول كالحال والاستقبال ولا يعقل الاضافات
فيقوى الاشكال مع الاتحاد اقول اختلف في ان العلم هل يختلف باختلاف المعلوم اي تعدد المعلوم يستدعي تعدد العلم به ام لا فذهب المص
الى انه يختلف باختلاف المعلوم اي العلم الواحد لا يجوز ان يكون علما بمعلومين وذلك لان العلم عبارة عن حصول صورة المعلوم في العالم
وصور الاشياء المتغايرة متغايرة بالضرورة فحصول صورة ما مغاير لحصول صورة غيرها فالعلم باحد الشيئين مغاير للعلم بالآخر
فلا يكون العلم الواحد علما بمعلومين وذهب اهل السنة الى ان العلم القديم يتعلق بمعلومات الله تعالى التي لا نهاية لها مع انه واحد واما العلم
المحدث فذهب ابو الحسين الباهلي الى ان العلم الواحد يجوز ان يتعلق بمعلومات كثيرة وحكي عن الشيخ الاشعري ذلك وانكره الاستاذ
ابو اسحاق وقال انه ذكره في الالزام على من يقول العلم الواحد يتعلق بمعلومين وذهب الجبائي الى جواز تعلق العلم الواحد بمعلومين
واوجب ذلك من اهل السنة ابو منصور البغدادي وقال القاضي كل معلومين لا ينفك احدهما عن الآخر في العقل يجوز ان يتعلق بهما
علم واحد وكل ما يجوز ان يعلم عند الذهول عن شيء آخر فلا يمكن ان يتعلق بهما علم واحد قوله كالحال والاستقبال فاورده مثالا
لاختلاف المعلوم واشار به الى بطلان مذهب جماعة من المعتزلة ذهبوا الى ان العلم بالاستقبال علم بالحال عند حصول الاستقبال

فان العلم بان الشي سيوجد علم بوجوده اذا وجد وبوبط فان العلم بان الشي سيوجد مشروط بعدم الشي في الحال ووجوده في ثاني

الحال والعلم بان الشي موجود غير مشروط بالعدم في الحال بل مشروط بالوجود في الحال فاحدهما غير الآخر والعلم لا يعقل الا مضافا

الى معلوم فان العلم علم بالشي لكن لا تكون الاضافة داخلة في مفهومه ولا نفس مفهومه بل تكون لازمة له فانه عبارة عن حصول الصورة

والصورة انما يكون لشي فيكون الاضافة الى ذلك الشي لازمة له ثم قال المحقق فيقوى الاشكال مع الاتحاد اي اذا كان العلم لا يعقل

الا مضافا يقوى الاشكال عند اتحاد العالم والمعلوم وذلك لان العالم والمعلوم اذا كانا شيا واحدا توجه الاشكال بان يقال

انتم جعلتم العلم عبارة عن حصول صورة مساوية للمعلوم في العالم فلا يمكن عند اتحاد العالم والمعلوم والا يلزم اجتماع صورتين

متساويتين لشي واحد ويقوى الاشكال باعتبار لزوم الاضافة لان العلم بالشي يستدعي الاضافة اليه والاضافة لا يتصور

الا بين الشيين فعند اتحاد العالم والمعلوم لا يتحقق الاضافة فلا يتحقق العلم لانتفاء اللازم الذي هو الاضافة **والجواب** عن الاشكال

ان العلم بالشي الخارج عن العالم عبارة عن حصول صورة مساوية للمعلوم في العالم واما العلم بما هو غير خارج عن العالم فهو عبارة عن

حصول نفسه، وعن الثاني ان عند اتحاد العالم والمعلوم يتحقق الاضافة لتحقق الشيين لان ما حصول ذلك الشي اعني وجوده الذي

هو العلم والآخر نفس ذلك الشي الذي هو العالم والمعلوم ولا شك ان حصول الشي مغاير للشي لان الوجود مغاير للماهية فالاضافة تتحقق

بين الحصول بالقياس الى الشي هذا هو التحقيق، واعلم ان العلم الذي يلزمه الاضافة هو غير علم الله تعالى بذاته فان علمه بذاته هو نفس ذاته

الذي هو عين وجوده فلا اثنينية فيه حتى يتصور الاضافة بينهما **قال وهو عرض لوجود حده فيه اقول** علم غير الله تعالى عبارة عن حصول

صورة مساوية للمعلوم اذا كان المعلوم خارجا عن العالم وعن حصول نفس المعلوم اذا لم يكن خارجا ففي العلم بالاشياء الخارجة عن

المدرك صورة وحصول تلك الصورة واضافة الصورة الى الشي المعلوم واضافة الحصول الى الصورة وفي العلم بالاشياء الغير الخارجة

عن العالم حصول ونفس ذلك الشي الحاصل واضافة الحصول الى ذلك الشي ولا شك ان الاضافة في جميع الصور عرض لانها تكون موجودة في

موضوع واما نفس ذلك الشي في العلم بالاشياء الغير الخارجة عن العالم يكون جوهرا ان كان المعلوم ذات العالم لانه تكون تلك الحقيقة موجودة

لا في موضوع ضرورة كون ذات العالم كذلك وعرضا ان كان المعلوم احوال ذاته لانه يكون تلك الحقيقة قائمة بذات العالم فيكون عرضا

واما الصورة في العلم بالاشياء الخارجة عن العالم فان كانت صورة لعرض بان يكون المعلوم عرضا فهو عرض بلا شك ضرورة صدق حد

العرض عليه بانها تكون موجودة في موضوع وان كانت صورة لجوهر بان يكون المعلوم جوهرا فعرض ايضا لكن فيه شبهة لانه عرض لصدق

حد العرض عليه ولانه جوهر لان الشبهة فلان المعقول الذي هو جوهر جوهريته صفة ذاتية فماهيته من حيث هي جوهر وماهيته من حيث هي محفوظة

في الصورة العقلية منه لان انتساب الماهية الى الوجود الذهني والى الوجود الخارجي لا يوجب الاختلاف في نفس الماهية واذا كان ماهية

المعقول محفوظة في الصورة العقلية والماهية من حيث هي لذاتها جوهر تكون الصورة العقلية ايضا جوهرا فلا يكون عرضا اذ يمتنع

ان يكون الشي الواحد بعينه جوهرا وعرضا **والجواب** انا لا نسلم ان الماهية من حيث هي محفوظة في الصورة العقلية قوله لان انتساب الماهية

الى الوجود الذهني والى الوجود الخارجي لا يوجب الاختلاف في نفس الماهية قلنا مسلم ذلك ولكن لا نسلم ان المنتسب الى الوجود الذهني اعني الصورة العقلية

العقلية هو ماهية للمعقول بل شبحها ومثالها والشبح والمثال للشي مغاير لذلك الشي وان كان مطابقا له فلا يلزم ان الحاصل في الحس

الشي في العقل هو عين الشبح واذا كانت الصورة العقلية مغايرة لماهية المعقول لا يلزم من جوهرية ماهية المعقول جوهرية الصورة

العقلية فلا يكون الشي الواحد بعينه جوهرا وعرضا واما الحصول فسواء كان حصول صورة الشي المعلوم او حصول نفس الشي المعلوم فهو

من حيث انه حصول شي ليس بجوهر ولا عرض لانه لا يصدق عليه بهذا الاعتبار انه ماهية يكون وجودها لا في موضوع او في موضوع لانه بهذا

الاعتبار حصول الشي لا ماهيته ذات حصول وباعتبار ان الحصول ايضا في نفسه مفهوم يعرض له وجود في العقل يكون عرضا لانه

حينئذ يصدق عليه حد العرض لانه يصدق عليه انه موجود في موضوع واعلم انا اطلنا الكلام في هذا الموضع وبسطنا القول بالتعرض لماهيات

الحاصلة في العلم لان الملتزمين للتعرض لهذا البحث زعموا ان العلم عرض واحتجوا على عرضية الصورة العقلية لا على عرضية حصولها

الذي هو العلم وفرق بين حصول الصورة ونفس الصورة لان حصول الصورة وجودها وفرق بين الشي ووجوده لما عرفت ان وجود الشي

زايد عليه سواء كان ذهنيا او خارجيا فوجب بسط القول فيه ليندفع به الحيرة الحاصلة للمستفيدين بسبب مطالعة الكتب المتعرضة

لهذا البحث **قال وهو فعلي وانفعالي وغيرهما اقول** العلم اما فعلي او انفعالي او غيرهما لان العلم الفعلي هو الذي يسبق صورة

المعلوم الى العالم فيصير تلك الصورة العقلية سببا لوجود المعلوم في الاعيان كما نعقل شكلا ثم نجعله موجودا والانفعالي هو الذي يستفاد

الصورة العقلية من الموجود في الاعيان كما نستفيد صورة السماء من السماء، وما هو غيرهما فعلم الله تعالى بذاته فانه عبارة عن ذاته وكعلمنا

بالوجدانيات فانه عبارة عن وجودها العينية الحاضرة عنده **قال وضروري اقسامه ستة ومكتسب اقول** العلم ينقسم الى ضروري

وكسبي وقد مر تعريفهما والضروري ستة اقسام بديهيات ومشاهدات ومجربات وحدسيات ومتواترات وقضايا قياساتها

معها وذلك لان العقل اما ان لا يحتاج في الحكم الى اعانة الحس او يحتاج والاول لا يخلو اما ان لا يحتاج الى الواسطة بين طرفي الحكم او يحتاج

والاول هو البديهيات والثاني لا يخلو اما ان يكون ذلك الوسط حاصلا بلا اكتساب اولا والثاني قضايا قياساتها معها والاول لا يخلو اما ان يحصل

بسهولة اولا والثاني لا يكون من الضروريات والاول هو الحدسيات هذا اذا لم يحتج العقل في الحكم الى اعانة الحس واما اذا احتاج الى اعانة

الحس فلا يخلو اما ان يكون الحس حس السمع بان يسمع الجزء الا ان يشاهده او غيره والاول هو المتواترات والثاني لا يخلو اما ان يحتاج الى تكرر

الاحساس به وهو المجربات اولا وهو المشاهدات فالبديهيات هي التي يتصفها العقل عند تصور حدودها من غير استعانة بشي آخر

ومن البديهيات ما هو جلي للكل لظهور تصور حدوده ومنه ما فيه خفاء او افتقر الى تامل بسبب تصور حدوده فانه لو اخفى التصور خفي

التصديق وهذا القسم واضح بالنسبة الى الاذهان المشتغلة التامة في التصور والمشاهدات ما يستفيد التصديق بها من الحس

الظاهر ويسمى محسوسات مثل حكمنا بوجود الشمس او الحس الباطن ويسمى قضايا اعتبارية مثل حكمنا بان لنا فكرة وان لنا خوفا وغضبا والمجربات

قضايا واحكام تابعة لمشاهدات متكررة ويحتاج الى قياس خفي وهو انه لو كان الوقوع المتكرر على نهج واحد لا يكون اتفاقيا كحكمنا

بان شرب السقمونيا مسهل والحدسيات قضايا مبدأ الحكم بها حدس قوي من النفس فيزال معه الشك ويذعن له الذهن مثل حكمنا

بان نور القمر مستفاد من الشمس والمتواترات قضايا تسكن اليها النفوس سكونا تاما يزول معه الشك لكثرة الشهادات مع امكانه

بحيث يزول الريبة عن وقوع تلك الشهادات على سبيل تواطيهم على الكذب مثل حكمنا بان مكة موجودة والقضايا التي قياساتها معها قضايا انما يحكم بها بسبب وسط لا يعزب عن الذهن عند احضار حدي المطلوب بالبال مثل حكمنا بان الاثنين نصف الاربعة قال وينقسم الى واجب وممكن اقول العلم ينقسم الى واجب وممكن فالواجب كعلم الله تعالى بذاته لانه نفس ذاته والممكن ما عداه من العلوم قال والعلم تابع بمعنى اصالة موازنه في التطابق فزال الدور اقول العلم تابع للمعلوم بمعنى ان العقل لما اعتبر مطابقة العلم والمعلوم حكم باصالة موازنه اي معلوم العلم في هذا التطابق اي حكم بان المعلوم اصل في المطابقة والعلم تابع له وحكاية عنه فعلى هذا التقدير يجوز تاخر المعلوم الذي هو الاصل في التطابق عن العلم الذي هو تابع له في التطابق وحكاية عنه فان الحكاية يجوز تقدمها على المحكي قوله فزال الدور اي الدور الوارد في تقدير تفسير التابع بالمتاخر زمانا او بالمستفاد وان ورود الدور في التقدير تفسير التابع بالمتاخر زمانا او بالمستفاد فلان العلم لو كان تابعا والتابع في التقديرين متاخر عن المتبوع فيلزم تاخر كل نوع من العلم عن معلوم لكن نوع من العلم فعلي وهو موجب لوجود المعلوم فيكون متقدما في وجود المعلوم الذي هو متقدم في العلم التابع له فيلزم تقدم كل منهما في الآخر فيلزم الدور لا زوال الدور في تقدير تفسير التابع بما ذكرنا فلانه لا يلزم ان يكون العلم متاخرا عن المعلوم فلا يلزم تقدم كل واحد من العلم والمعلوم في الآخر فلا يلزم الدور قال فلا بد من الاستعداد اما الضروري فبالحواس واما الكسبي فبالاول اقول الانسان في مبداء الفطرة خال عن العلوم لكن قابل لها والا لما حصل له اصلا واذا كان قابلا لها فلو كان شرايط حصول العلم حاصلة بتمامها في مبداء الفطرة لكانت العلوم حاصلة في مبداء الفطرة لان المبداء الفاعل الذي يخرج كل ما بالقوة الى الفعل موجود دايما فلو كانت الشرايط حاصلة باسرها لزم تحقق جميع ما يتوقف عليه العلوم في مبداء الفطرة فيحصل جميع العلوم في مبداء الفطرة لكن ليس كذلك فعلم ان شرايط حصول العلوم لا تكون حاصلة في مبداء الفطرة فلا بد من حصولها شيئا فشيئا وهو المعني بالاستعداد اما العلم الضروري فشرايطه مثل الاحساس بجزئيات المحسوسات بواسطة الحواس فانا اذا احسسنا بجزئيات تنبهنا لمشاركات بينها ومباينات فيحصل فينا علوم ضرورية واما الكسبي فاستعداده انما يحصل بواسطة الاول اي الضروري بان ينتهي اليه اما التصورات المكتسبة فبالحد والرسم واما التصديقات الكسبية فبالقياسات المستندة الى المقدمات الضرورية اما ابتداء او بواسطة قال وباصطلاح يفارق الادراك مفارقة الجنس النوع وباصطلاح آخر مفارقة النوعين اقول الادراك يطلق على معنيين باصطلاحين آ هو ان يكون حقيقة الشيء حاصلة بنفسها او بمثالها عند المدرك يشاهدها ما به يدرك سواء كان ما به الادراك ذات المدرك او آلته وسواء كان المثال منتزعا من امر خارجي او حاضرا ابتداء وسواء كان منطبعا في ذات المدرك او في آلته او حاضرا من غير انطباع في شيء ٢ هو الاحساس فقط والعلم عبارة عن حصول صورة المعقول عند العاقل فيكون العلم نوعا من الادراك بالاصطلاح الاول وهو التعقل فعلى هذا الادراك يفارق العلم مفارقة الجنس النوع وفي الاصطلاح الثاني يكون الادراك مباينا للعلم فيفارق العلم مفارقة النوعين قال وتعلقه في التام بالعلة يستلزم تعلقه بالمعلول كذلك اقول تعلق العلم بالعلة لا بماهيتها من



من حيث هي لا باعتبار آخر وتعلق العلم بالعلة من حيث هي هي لا يستلزم تعلق العلم بالمعلول اصلا اللهم الا ان يكون المعلول لازما بينا لماهية العلة بمعنى انه يلزم من تصور ماهية العلة تصور ماهية المعلول ح يكون تعلق العلم بماهية العلة من حيث هي يستلزم تعلق العلم بالمعلول واما بماهيتها من حيث هي مستلزمة للمعلول لا باعتبار آخر وهو علم ناقص بالعلة وتعلقه بالعلة على هذا الوجه يستلزم تعلقه بالمعلول لا مطلقا بل من حيث هو لازم وهو علم ناقص بالمعلول واما بماهيتها ولوازمها وعوارضها وملزوماتها ومعروضاتها وما لها في نفسها وما لها بالقياس الى غيرها وهذا علم تام بالعلة وتعلق العلم بالعلة على هذا الوجه التام يستلزم تعلق العلم بالمعلول كذلك اي على الوجه التام فان المعلول ولوازمه من لوازم العلة قال ومراتبه ثلاث اقول مراتب العلم ثلاث آ كونه بالقوة المحضة وهو عدم العلم عما من شانه العلم ٢ العلم الاجمالي وهو كمن علم مسئلة ثم غفل عنها ثم سئل عنها فانه يحضر الجواب في ذهنه وليس ذلك بالقوة المحضة فان عنده حالة بسيطة هي مبداء تفاصيل تلك المسئلة فلم يكن علما بالقوة من كل وجه بل هو بالفعل من وجه وبالقوة من وجه آخر ٣ العلم التفصيلي وهو ان يعلم الاشياء متمايزة في العقل منفصلة بعضها عن البعض قال وذو السبب انما يعلم به كليا اقول اي العلم بذي السبب كليا لا يعلم الا بالعلم بسببه لان العلم بذي السبب لا يحصل الا من العلم بسببه لان ذا السبب ممكن بالضرورة وكل ممكن اذا نظرت اليه من حيث هو هو مع قطع النظر عن سببه امتنع الجزم برجحان احد طرفيه في الآخر واذا التفت الى وجود سببه وجدته واجب راجحا على عدمه فحكمت بوجوده حكما قطعيا فثبت ان ذا السبب اذا التفت اليه مع قطع الالتفات عن سببه امتنع الحكم بوجوده جزما وانه اذا التفت الى وجود سببه حكمت جزما بوجوده ولا نعني بقولنا ان ذا السبب لا يعلم الا بالعلم بسببه الا هذا المعنى وانما قال كليا اي يعلم في وجه لكون تصوره غير مانع من وقوع الشركة فيه فلان الالف اذا كان موجبا للباء مثلا فنحن نستدل من العلم بوجود الالف على العلم بوجود الباء فقد حصل له عند هذا الاستدلال العلم بالباء وهو كلي والعلم بصدوره عن الالف ايضا كلي لا لا صدوره عن شيء نفس تصوره غير مانع من الشركة وتقييد الكلي بالكلي كلي لما عرفت في المقصد الاول قال والعقل غريزة يلزمها العلم بالضروريات عند سلامة الالات ويطلق على غيره بالاشتراك اقول اراد ان يشير الى مفهوم العقل فعرفه بانه غريزة يلزمها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات اي القوى التي يدرك بها النفس المحسوسات الظاهرة والباطنة وقد يطلق لفظ العقل على غير هذا المعنى على سبيل الاشتراك اللفظي فانه يقال للجوهر المجرد الذي لا يتعلق بالجسم تعلق التدبير والتصرف ولقوى النفس الانسانية التي بحسب تكميل جوهرها فمنها قوة استعداد وهي التي من شانها المعقولات الاولى ويسمى عقلا هيولانيا تشبيها بالهيولى الاولى الخالية في نفسها عن جميع الصور المستعدة لقبولها وهي حاصلة لجميع افراد الانسان في مبداء فطرتهم ومنها قوة اخرى وهي حصلها عند حصول المعقولات الاولى لها فتهيئا لاكتساب الفكريات اما بالفكر او بالحدس ويسمى عقلا بالملكة ومنها قوة اخرى وهي التي لها ان يحصل المعقول المكتسب المفروغ عنها كالمشاهدة متى شاء من غير افتقار الى اكتساب ويسمى عقلا بالفعل ويقال لحصول المعقولات بالفعل مشاهدة متمثلة في الذهن عقل مستفاد ويقال للقوة التي بها تستفيض النفس المعقولات من مبادئها العالية عقل نظري وللقوة التي بها تصلح امر البدن عقل عملي قال والاعتقاد يقال لاحد قسميه فيتعاكسان في العموم والخصوص

ويمتنع فيه التضاد بخلاف العلم والسهو عدم ملكة العلم ويفرق بينه وبين النسيان والشك تردد الذهن بين الطرفين وقد يصح تعلق كل من الاعتقاد والعلم بنفسه وبالآخر فيتغايران بالاعتبار لا الصدق والجهل يخص بقابلهما وبآخر قسيم لاحدهما والظن ترجيح احد الطرفين وهو غير اعتقاد الرجحان ويقبل الشدة والضعف وطرفاه علم وجهل اقول الاعتقاد يطلق على التصديق مطلقا اعم من ان يكون جازما او لا مطابقا او غير مطابق ثابتا او غير ثابت وهذا متداول مشهور وقد يطلق لاحد قسمي العلم اعني التصديق الجازم المطابق الثابت الذي قد تبين ان العلم ينقسم اليهما والى التصور فيتعاكس العلم والاعتقاد في العموم والخصوص بيان ذلك ان الاعتقاد بالمعنى الاول اعم من العلم اذ يصدق على الظن والجهل المركب والتقليد بخلاف العلم وبالمعنى الثاني اخص من العلم اذ العلم يصدق على التصور بدون الاعتقاد فيتعاكس العلم والاعتقاد بحسب الاصطلاحين اي بحسب الاصطلاح الاول الاعتقاد اعم من العلم وبحسب الاصطلاح الثاني بالعكس اي العلم اعم هذا ما توهمته من كلامه وهو نايح عن تعسف والاعتقاد اذا كان بالمعنى الاول يجوز ان يقع التضاد فيه والتضاد انما يقع فيه بان يكون احدهما متعلقا بالايجاب والآخر بالسلب على معنى انه تارة يتعلق بالايجاب وتارة بالسلب بالنسبة الى قضية واحدة بخلاف العلم فانه لا يمكن ان يقع فيه التضاد بالمعنى المذكور اذ يشترط فيه المطابقة فلو تعلق بالايجاب لامتنع تعلقه بالسلب وبالعكس والسهو عدم ملكة العلم وهو ان لا يصير العلم ملكة للنفس وقد يفرق بينه وبين النسيان بان السهو زوال الصورة عن المدركة مع تحفظها في الحافظة والنسيان زوالها عن المدركة والحافظة جميعا والشك تردد الذهن بين طرفي الايجاب والسلب من غير ترجيح احدهما على الآخر والاعتقاد والعلم يصح تعلق كل منهما بجميع الاشياء فيصح تعلق كل منهما بنفسه وبالاخرى اي يصح تعلق العلم بالعلم وتعلق الاعتقاد بالاعتقاد وتعلق الاعتقاد بالعلم وتعلق العلم بالاعتقاد واذا تعلق كل من الاعتقاد والعلم بنفسه تغايرا بالاعتبار لا الصدق اي العلم المتعلق بالعلم لا يكون له صورة مغايرة للعلم لكن مغايرة له بالاعتبار اي العلم بالعلم عين العلم بالحقيقة ومغاير له باعتبار انه تعلق بالعلم وكذا الاعتقاد اذا تعلق بنفسه والجهل يطلق على معنيين احدهما البسيط وهو عدم العلم او الاعتقاد عما من شانه ان يكون عالما او معتقدا وبهذا المعنى يقابل العلم والاعتقاد تقابل العدم والملكة والثاني المركب وهو اعتقاد الشيء على خلاف ما عليه مع اعتقاد انه لا يمكن الا كذلك وبهذا المعنى قسيم من الاعتقاد وانما سمي مركبا لتركبه من اعتقادين والظن ترجيح احد طرفي الايجاب والسلب ترجيحا لا يمنع النقيض مع تجويز الطرف الآخر وهو غير اعتقاد الرجحان فان رجحان الشيء غير اعتقاد رجحانه والظن هو الاول لا الثاني والظن قابل للشدة والضعف فان بعض الظنون اقوى من بعض وذلك لان للترجيح مراتب واقعة بين الطرفين شدة في الغاية وضعف في الغاية وطرفا الظن العلم الذي للمزية للترجيح والجهل البسيط الذي لا ترجيح معه قال وكسبي العلم يحصل بالنظر مع سلامة جزئيه ضرورة ومع فساد احدهما قد يحصل ضده اقول لما كان العلم قسمين ضروري وكسبي والضروري انما يحصل من غير اكتساب والكسبي انما يحصل بالاكتساب اراد ان يشير الى المكتسب منه وكيفية الاكتساب منه فقال وكسبي العلم يحصل بواسطة النظر والنظر يفيد كسبي العلم بالضرورة اذا كان جزآه اعني المادة والصورة صحيحين والنظر ترتيب امور معلومة ليتوصل بها الى تحصيل مجهول والترتيب هو جعل الامور المتكثرة بحيث يطلق عليها الواحد اذا كان لبعض اجزائه نسبة الى البعض في التقدم والتاخر وهذا رسم لخواص ما فوقه

ما فوقه من العلل الاربع فقوله ترتيب امور خاصة ماخوذة من الصورية وهي الهيئة الحاصلة للامور عند الاجتماع والمادية الامور المعلومة من الفاعلية اذ الترتيب لا بد له من مرتب وهو العقل هاهنا وقوله ليتوصل بها الى تحصيل مجهول خاصة ماخوذة من العلة الغائية وهي تحصيل المجهول ومادة النظر الجنس والفصل والخاصة والعرض العام في التصورات والمقدمات في التصديقات وصورته الهيئة الحاصلة من اقتران الجنس والفصل والخاصة والعرض العام في التصورات والترتيب والاقتران الواقع بين المقدمات في التصديقات والنظر يحصل العلم به اذا كان جزآه صحيحين وحصول العلم ضروري عند سلامة جزئيه لانا اذا تصورنا جنس الشيء وفصله تصورا مطابقا وركبنا الجنس بالفصل تركيبا صحيحا حصل تصور المحدود بالضرورة وكذا اذا اعتقدنا التلازم بين الامرين واعتقدنا معه وجود الملزوم او عدم اللازم علمنا من الاول وجود اللازم ومن الثاني عدم الملزوم وبيان صحة جزئي النظر يتكفل به علم المنطق واذا كان احد جزئي النظر او كلاهما غير صحيح لا يحصل العلم به واختلفوا في انه هل يحصل بضد العلم اي الجهل اذا كان احد جزئيه فاسدا ام لا والحق انه قد يحصل به ضده وقد لا يحصل مثلا اذا كانت صورة القياس صحيحة وكبراه فاسدة كما اذا قيل كل انسان حيوان وكل حيوان حجر فانه ينتج كل انسان حجر فهي مثل هذه الصورة يحصل به الجهل قال وحصول العلم عن الصحيح واجب اقول اختلفوا في ان حصول العلم بالنتيجة عن النظر الصحيح هل هو واجب ام لا فذهب الاشاعرة الى ان النظر الصحيح يعد الذهن والنتيجة تفيض عليه عقيبه عادة فان الله تعالى اجرى عادته بخلق العلم بالنتيجة عقيب النظر الصحيح وذهب الحكماء الى ان النظر الصحيح يعد الذهن والنتيجة تفيض عليه من المبادي العالية وجوبا وذهب المعتزلة الى ان النظر يولدها في الذهن بمعنى ان وجود النظر يوجب وجود النتيجة كحركة اليد فان وجودها يوجب وجود حركة الخاتم واختار المصنف ان حصول العلم بالنتيجة عن النظر الصحيح واجب ولم يتعرض للافاضة والتوليد واحتج الاشاعرة بان العلم الحادث بالنتيجة امر ممكن والله تعالى قادر على كل الممكنات فاعل لجميعها ابتداء بالاختيار فلا يكون صدور العلم بالنتيجة عنه واجبا بل واقعا عادة والمعتزلة لما اعتقدوا استناد افعال الحيوانات الى انفسها لا الى الله تعالى منعوا استدلال الاشاعرة والدليل على ان حصول العلم بالنتيجة من النظر الصحيح واجب انه متى حصل عند العقل العلم بالمقدمتين المشتملتين على شرائط الانتاج لزم العلم بالنتيجة سواء فرضت هناك عادة او لا قال ولا حاجة الى المعلم نعم لا بد من الجزء الصوري وشرطه عدم الغاية وضدها وحضورها اقول النظر الصحيح كاف في معرفة الله تعالى ولا حاجة الى المعلم خلافا للملاحدة لنا انه متى حصل العلم لنا بان العالم ممكن وكل ممكن له مؤثر حصل العلم لنا ان العالم له مؤثر سواء كان هناك معلم او لا والملاحدة يعترفون باستلزام مقدمات اثبات الصانع لنتائجها لكن يقولون هذا وحده لا يجدي في تحصيل النجاة الا اذا اتصل به تعليم لقول النبي عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله وكثير من الناس كانوا قائلين بالتوحيد لكنهم لما لم ياخذوا ذلك منه ما كان يقبل قولهم وقالوا لو كانت العقول كافية لقالت العرب نحن نثبت الصانع بعقولنا ونعرف توحيده فلا نحتاج في ذلك اليك والحق ان التعليم في العقليات ليس بضروري والانبياء جاؤوا بالتعليم للمنقولات قوله نعم لا بد من الجزء الصوري اي لا بد بعد استحضار المقدمتين من الجزء الصوري اي لا حاجة في المعرفة الى المعلم

بل يكفي فيها النظر لكن لابد في النظر من الجزء الصوري اي لابد بعد استحضار المقدمتين من ملاحظة الترتيب والهيئة العارضتين
لهما ليحصل العلم بالنتيجة اذ لو لم يحتج الى ملاحظة الترتيب والهيئة لحصلت العلوم الكسبية لجميع العقلاء ولتساوت الاشكال في
الجلاء والخفاء وذلك باطل وشرط النظر عدم الغاية اي عدم العلم بالمطلوب فان كان العلم بالمطلوب هو غاية النظر وانما اشترط
ذلك لئلا يلزم تحصيل الحاصل وايضا شرط النظر عدم ضد الغاية اي عدم الجهل المركب بالمطلوب الذي هو ضد العلم بالمطلوب الذي
هو الغاية وانما اشترط ذلك لان الجهل المركب بالمطلوب صارم عن النظر كالامتلاء الصارم عن الاكل ومنهم من قال انما اشترط ذلك
لان اجتماع النظر والجهل المركب في شيء واحد بعينه ممتنع كاجتماع النقيضين والضدين وذلك لان النظر يجب ان يكون مقارنا للشك
والجهل المركب مقارن للجزم واجتماعهما هو اجتماع النقيضين وهو ممتنع وامتناع اجتماع اللازمين اعني الشك والجزم يوجب امتناع
اجتماع الملزومين اعني النظر والجهل المركب والاول اصح لان النظر لا يجب ان يكون مقارنا للشك فان كثيرا من الناس يعرفون الاشياء بالنظر من غير
سبق الشك وايضا يشترط حضور الغاية اي يشترط في النظر العلم بالمطلوب من وجه لامتناع طلب المجهول **قال ولوجوب ما يتوقف عليه العقليات**
ضد المطلوب على تقدير ثبوته كان التكليف به عقليا **اقول** اختلفوا في ان وجوب النظر في معرفة الله تعالى بحسب العقل ام بحسب الشرع
فذهب المعتزلة الى الاول والاشاعرة الى الثاني واختار المص الاول واحتج عليه بوجهين **١** ان شكر الله تعالى واجب عقلا لان نعم الله تعالى على
العبد كثيرة وشكر المنعم واجب عقلا ودفع الخوف عن النفس واجب عقلا وشكر الله تعالى ودفع الخوف اللذان هما واجبان عقليان يتوقف
على معرفة الله تعالى فمعرفة الله تعالى تكون واجبة عقلا لان ما يتوقف عليه الواجب العقلي فهو واجب عقلا ومعرفته تعالى لا تتم الا بالنظر
فيكون النظر في معرفة الله تعالى واجبا عقلا والى هذا الدليل اشار بقوله ولوجوب ما يتوقف عليه العقليات كان التكليف به اي ولوجوب
المعرفة التي يتوقف عليها العقليات اي شكر الله تعالى ودفع الخوف اللذان هما واجبان عقليان بحسب العقل كان التكليف بالنظر عقليا
ضرورة توقف المعرفة عليه **٢** ان النظر واجب بالاتفاق فوجوبه اما عقلي او شرعي والثاني منتف على تقدير ثبوته واليه اشار
بقوله وانتفاء ضد المطلوب على تقدير ثبوته اي ولانتفاء الوجوب الشرعي الذي هو ضد المطلوب اعني الوجوب العقلي على تقدير ثبوته
فتعين الاول واليه اشار بقوله كان التكليف به عقليا وانما قلنا ان الثاني منتف على تقدير ثبوته لانه لو كان بالشرع لتوقف
على العلم بصدق الرسول والعلم بصدق الرسول يتوقف على النظر وللمكلف ان لا ينظر حتى يعرف وجوبه عليه ووجوبه عليه لا يستند
الى الرسول لعدم العلم بصدقه فيلزم انتفاء وجوب النظر على تقدير ثبوته وما يلزم انتفاؤه على تقدير ثبوته كان منتفيا وللاشاعرة
ان يقولوا على الاول لا نم ان شكر الله تعالى ودفع الخوف واجب عقلا وعلى تقدير وجوبهما عقلا فلا نم توقفهما على المعرفة المستفادة
من النظر بل يكفي فيهما المعرفة السابقة على النظر الذي هو شرط النظر وعلى التقدير توقفهما عقلا على معرفة غير المعرفة السابقة فلا نم
ان المعرفة متوقفة على النظر وانما يلزم ذلك ان لو كان طريق المعرفة منحصرا في النظر وهو ممنوع لجواز المعرفة بغير النظر وعلى
تقدير توقف المعرفة على النظر فلا نم ان ما يتوقف عليه الواجب فهو واجب وانما يلزم ذلك ان لو استحال التكليف بالمحال وهو مم
وعلى الثاني انه يجوز ان ينظر المكلف من غير ان يعرف وجوب النظر فيعرف صدق الرسول فيستند وجوب النظر اليه فلا يلزم الافحام

انتفاؤه على تقدير ثبوته وايضا يلزم بعين هذا الدليل انتفاء وجوب النظر على تقدير ثبوته بحسب العقل لان وجوب النظر وان كان
عقليا فهو كسبي فللمكلف ان لا ينظر حتى يعرف وجوبه ولا يعرف وجوبه الا بالنظر فله ان لا ينظر فيلزم انتفاؤه على تقدير ثبوته بحسب
العقل ولا قيل ان وجوب النظر وان كان نظريا لكن يكون فطري القياس فلا يكون للمكلف ان يمتنع عن النظر فباطل لانا لا نم ان وجوب
النظر فطري القياس لما عرفت من بطلان مقدماته واحتج الاشاعرة على ان شكر المنعم ليس بواجب عقلا بالنقل والعقل اما النقل فلقوله
تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفى التعذيب مطلقا الى بعثة الرسول فلو كان الوجوب بحسب العقل لما انتفى التعذيب قبل البعثة
واما العقل فلان شكر المنعم لو وجب عقلا فان كان لا لفائدة يلزم العبث وهو غير جائز عقلا وان كان لفائدة فاما للمشكور وهو باطل
لتعاليه عنها او للشاكر اما في الدنيا فانه مشقة بلا حظ او في الآخرة ولا استقلال للعقل فيها **قيل** فائدته آجلية وهو دفع خوف
ضرر العقاب في الترك **اجيب** بان الشكر قد يتضمن خوف عاجلية ضرر العقاب لاحتمال ان لا يقع لائقا ولانه كالاستهزاء لحقارة
الدنيا بالنسبة الى خزائن رحمته ونعمته ولانه تصرف في ملك الغير **قيل** ينتقض هذا الدليل بالوجوب الشرعي **اجيب** بان الوجوب الشرعي
لا يستدعي فائدة وعلى تقدير استدعاء الفائدة يكون الفائدة في الآخرة وللشرع استقلال فيها **قال وملزوم العلم دليل والظن
امارة وبسايطه عقلية ومركبة لاستحالة الدور وقد يفيد اللفظي القطع ويحب تاويله عند التعارض اقول** اراد ان يشير الى ما يتعلق
بالنظر اعني التصديقات الموصلة الى التصديق آخر ايضا لا قريبا وهي الحجة وان كانت ملزومة للعلم بالنتيجة يسمى دليلا وان كانت
ملزومة للظن بها يسمى امارة وبسايط الدليل اي مقدماته التي يتألف منها الدليل فانها وان كانت مركبة في انفسها لكن يكون كل
منها بالنسبة الى الدليل المؤلف منها بسيطة اما عقلية صرفة او مركبة من العقلي والسمعي مثال العقلي الصرف قولنا العالم ممكن
وكل ممكن له مؤثر ومثال المركب من العقلي والسمعي قولنا الوضوء عمل وكل عمل لا يصح الا بالنية لقوله عليه السلام الاعمال بالنيات
واما السمعيات الصرفة فلاستلزامها الدور لان السمعيات الصرفة لا تفيد الا بعد العلم بصدق الرسول والعلم بصدق الرسول
لا يستفاد من العقل على ذلك التقدير والا لم يكن سمعية صرفة بل لا بد وان يستفاد من السمع فيتوقف افادة السمعيات الصرفة على
العلم بصدق الرسول والعلم بصدق الرسول على افادة السمعيات الصرفة فيلزم الدور وهو مح هذا ان اريد بالسمعيات الصرفة
ما لا يكون مقدماته التي يتألف منها ابتداء عقلية ولا ينتهي الى مقدمة عقلية وان اريد بالسمعيات الصرفة ما لا يكون مقدماته التي يتألف
منها ابتداء عقلية دون ما ينتهي اليه فيجوز تركيب الدليل من السمعيات الصرفة مثل قولنا تارك الامر عاص لقوله تعالى افعصيت امري وكل
عاص يستحق النار لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم **وقيل** ان الدليل اللفظي لا يفيد القطع اي اليقين لتوقفه على عصمة
رواة مفردات تلك الالفاظ ونحوها واعرابها وعدم الاشتراك والمجاز والتخصيص والاضمار والنقل والنسخ والمعارض
العقلي الذي لو كان لرجح وهذه الامور ظنية فما يتوقف عليها كيف لا يكون ظنيا واختار المص انه يفيد القطع لان كثيرا من الدلايل
اللفظية يعلم انتفاء هذه المفاسد عنها فتفيد القطع واذا وقع التعارض بين الدليل العقلي والسمعي وجب تاويل السمعي على ما يكون
مخالفا للعقلي وذلك لانه يمتنع الجمع بينهما والا يلزم اعتقاد وقوع النقيضين ويمتنع تركهما والا يلزم القدح في جميع العلوم

ويمتنع ترجيح السمعي اذ ترجيحه يفضي الى العدم فيه وذلك لان ترجيحه يقتضي القدح في العقلي الذي هو اصل السمعي والقدح في الاصل
يستلزم قدح الفرع قال وهو قياس وقسيماه فالقياس اقتراني واستثنائي والاول باعتبار الصورة القريبة اربعة وبالبعيدة
اثنان وباعتبار المادة القريبة خمسة وبالبعيدة اربعة والثاني متصل نتائجه اثنان وكذا غير الحقيقي من المنفصل ومنه حقيقي
والاخيران يفيدان الظن وتفاصيل هذه الاشياء مذكورة في غير هذا الفن اقول الدليل على ثلثة اقسام قياس واستقراء وتمثيل
واليه اشار بقوله وهو قياس وقسيماه اي قسيما القياس اعني الاستقراء والتمثيل ووجه الحصر في الثلثة ان الدليل وما يلزمه اعني
المطلوب لا بد وان يكون بينهما مناسبة ضرورة والا امتنع ان يستلزم احدهما الآخر فلا يخلو اما ان يستدل بالكلي على الجزئي
وهو القياس او بالعكس وهو الاستقراء او باحد الجزئين المندرجين تحت كلي على الآخر وهو التمثيل والقياس قول مؤلف من
قضايا متى سلمت لزم عنه لذاته قول آخر وهو اما اقتراني ان لم يكن النتيجة ولا نقيضها مذكورا فيها بالفعل كقولنا كل انسان حيوان
وكل حيوان جسم فكل انسان جسم واستثنائي ان كانت النتيجة او نقيضها مذكورا فيه بالفعل كقولنا ان كانت الشمس طالعة
فالنهار موجود لكن الشمس طالعة فالنهار موجود لكن لم يكن النهار موجودا فلم تكن الشمس طالعة والاول اي القياس الاقتراني باعتبار
صورته القريبة وهي الهيئة الحاصلة للمقدمتين بسبب نسبة الوسط الى الطرفين اربعة وذلك لان الوسط ان كان محمول الصغرى
وموضوع الكبرى وهو الاول او محمولهما وهو الثاني او موضوعهما وهو الثالث او موضوع الصغرى ومحمول الكبرى وهو الرابع
وباعتبار صورته البعيدة وهي الهيئة الحاصلة لكل من المقدمتين بسبب الحمل والاتصال والانفصال اثنان وذلك لانه اما مركب من
الحمليات الصرفة وهو الاقتراني الحملي او من الحملي والشرطي او من الشرطيات الصرفة وهما الاقتراني الشرطي وانما جعل المؤلف من الحملي والشرطي من
الاقتراني الشرطي لان النتيجة شرطية والاقتراني الشرطي خمسة اقسام المؤلف من المتصلات والمؤلف من المنفصلات والمؤلف منهما والمؤلف
من الحملي والمتصل والمؤلف من الحملي والمنفصل والقياس باعتبار مادته القريبة اي مقدماته من حيث هي موقعة للتصديق بالمطلوب او
تاثير آخر غير التصديق اعني التخييل خمسة اقسام برهان وهو قياس مؤلف من القضايا الواجبة القبول وهو يقيني مادة وصورة
وغايته ان ينتج يقينا وجدل وهو مؤلف من القضايا المشهورة او المسلمة بين المخاطبين وهو مسلم مادة وصورة وغايته الالزام
او دفع الالزام وخطابة وهي المؤلفة من المظنونات والمقبولات التي ليست بمشهورة والمشهورات في بادي الرأي وهي ظنية مادة
وصورة وغايتها الاقناع وشعر وهو مؤلف من المقدمات المتخيلة من حيث متخيلة سواء كانت صادقة او كاذبة مصدقا
بها او لم يكن وهو مخيل مادة وصورة وغايته قبض او بسط او حث او زجر وما يجري مجراها ومغالطة وهي المؤلفة من القضايا
المشبهة بالضروريات او بالمشهورات فان كان التشبه بالضروريات تسمى سفسطة وان كان بالمشهورات تسمى شغبا وصاحب
السفسطة اعني السوفسطائي في مقابلة الحكيم كما ان صاحب الشغب في مقابلة الجدلي هذا باعتبار مادته القريبة واما باعتبار
مادته البعيدة اي المقدمات من جهة ما يصدق بها او نحو من التخييل اربعة اقسام المؤلف من المسلمات والمؤلف من المظنونات
وما معها والمؤلف من المشبهات بغيرها والمؤلف من المخيلات ووجه الحصر في هذه الاربعة بحسب انحصار المواد في هذه الاربعة



الاربعة لان المقدمة اما ان يقتضي تصديقا او تاثيرا غير التصديق اولا هذا ولا ذاك والثالث مطروح في العلوم لعدم الفائدة
والاول اما ان يقتضي تصديقا جازما او غير جازم والجازم اما ان يكون لسبب اولما يشبهه وما يكون لسبب هو المسلمات وما يكون
لما يشبه السبب هو المشبهات بغيرها وغير الجازم هي المظنونات وما معها اعني المشهورات في بادي الرأي وما يقتضي
تاثيرا غير التصديق هو المخيلات والثاني اي القياس الاستثنائي متصل ومنفصل والاستثنائي المتصل نتائجه اثنان احدهما
ما استثني فيه عين المقدم فينتج عين التالي والثاني ما استثني فيه نقيض التالي فينتج نقيض المقدم لان صدق الملزوم يقتضي صدق
اللازم وانتفاء اللازم يقتضي انتفاء الملزوم واما ما استثني فيه عين التالي او نقيض المقدم فلا ينتج شيئا لان انتفاء الملزوم لا يقتضي
صدق اللازم ولا انتفاءه وكذا صدق اللازم لا يستدعي صدق الملزوم ولا كذبه لجواز ان يكون اللازم اعم من الملزوم وكذا المنفصل
غير الحقيقي ينتج منه امران لان المنفصل الذي هو مانع الجمع فاستثناء عين كل جزء من الجزئين يستلزم نقيض الآخر لامتناع الجمع
بين الجزئين واما استثناء النقيض فلا يستلزم عين الآخر ولا نقيضه لجواز ارتفاع الجزئين واما المنفصل الذي هو مانع الخلو فاستثناء نقيض
كل جزء من الجزئين يستلزم عين الآخر لامتناع الخلو عنهما واستثناء عين الجزء لا يستلزم عين الآخر ولا رفعه لجواز الجمع بين الجزئين واما
المنفصل الحقيقي فاستثناء كل يستلزم نقيض الآخر وبالعكس لامتناع الجمع بين الجزئين وامتناع الخلو عنهما قوله والاخيران اي الاستقراء والتمثيل
يفيدان الظن الاستقراء هو حكم على كلي بما ثبت لجزئياته فان كانت الجزئيات محصورة يسمى استقراء تاما وقياسا مقسما كقولنا كل ح
اما ان يكون معلوما من كل الوجوه او مجهولا من كل الوجوه او معلوما من بعض الوجوه ومجهولا من بعض وكل ما هو معلوم من كل الوجوه امتنع
طلبه وكل ما هو مجهول من كل الوجوه امتنع طلبه وكل ما هو معلوم من بعض الوجوه ومجهول من بعض الوجوه امتنع طلبه ينتج كل ح امتنع طلبه
وهذا يفيد اليقين وان لم يكن الجزئيات محصورة لم يفد الا الظن وذلك لاحتمال ان يكون الجزئيات التي لم تستقرأ حالها بخلاف حال
الجزئيات التي استقريت فلم يفد اليقين بالنسبة الى الحكم الكلي بل افاد الظن مثاله الحكم بان كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ
لان الناس والبهائم والسباع كذلك فالحكم بان كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ غير يقيني اذ يحتمل ان يكون حال الحيوان
الذي لم يستقرأ بخلاف ذلك كالتمساح فانه يقال انه يحرك فكه الاعلى عند المضغ والتمثيل هو الحاق جزئي بجزئي آخر في حكم ذلك الجزئي
لاشتراكهما في معنى جامع بينهما ويسميه الفقهاء قياسا والمشترك جامعا والجزئي الاول اصلا والجزئي الثاني فرعا وهو لا يفيد
الا الظن لاحتمال ان لا يكون الوصف الذي جعل علة علة فان ثبوت الحكم في احدى الصورتين لا يدل على ان الوصف المشترك بينهما
هو علة الثبوت ولو ثبت علية الوصف المشترك فمن الجائز ان يكون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية الفرع مانعا
فان ثبت ان الوصف علة مطلقا من غير ان يكون خصوصية الاصل شرطا لعليته او خصوصية الفرع مانعا منها بل يكون علة للحكم
حيث كان عاد هذا القسم الى القياس اعني الاستدلال بالكلي على جزئياته ويكون ذكر الصورة لكون الحكم فيها ثابتا لغوا لا تاثير
له اصلا واعلم ان تفاصيل هذه الطرق واستقصاء البحث فيها مذكورة في غير فن الكلام اي في المنطق فلا وجه لايراد ما هو زائد
على ما ذكرنا ههنا قال والتعقل والتجرد متلازمان لاستلزام القيام للمحل القيام بالحال فان تشابه عرض الوضع للمجرد والا

تركب مما لا يتناهى ولا استلزام التجرد صحة المعقولية المستلزمة لامكان المصاحبة اقول لما فرغ من مباحث النظر اورد مسئلتين
في التعقل احديهما ان التعقل يستلزم التجرد والاخرى ان التجرد يستلزم التعقل واليه اشار بقوله والتعقل والتجرد مثلا زمان
بناء على ان كل عاقل مجرد وكل مجرد عاقل والتعقل عبارة عن ادراك الشي من حيث هو هو من غير ان يقارن المادة اي ادراك
الطبيعة المجردة من العواشي الغريبة والاعراض المادية والتجرد عبارة عن كون الشي بحيث لا يكون مادة ولا مقارنا للمادة مقارنة
الصورة والاعراض فيكون قايما بذاته لما عرفت هذا فنقول في بيان المسئلة الاولى وهي استلزام التعقل التجرد اي ان كل متعقل
مجرد ان كل متعقل تحصل فيه الصورة المعقولة وكل ما تحصل فيه الصورة المعقولة مجرد اما الصغرى فلما عرفت ان التعقل انما يكون
بارتسام الصورة العلمية اي المعقولة في العاقل واما الكبرى فلان كل ما يحصل فيه الصورة المعقولة فهو محل للصورة المعقولة وكل ما هو
ما هو محل للصورة المعقولة فهو مجرد اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلان محل الصورة المعقولة لو لم يكن مجردا لكان منقسما
لما عرفت ان المادة وما يقارنها من الماديات منقسمة فالصورة المعقولة الحالة فيه منقسمة لان الصورة المعقولة تحل في
العاقل من حيث ذاته لا من حيث لحوق طبيعة اخرى وانقسام المحل يستلزم انقسام الحال فيه اذا كان حلوله من حيث ذاته لا من حيث
لحوق طبيعة اخرى فالصورة المعقولة على ذلك التقدير تكون منقسمة فانقسامها اما الى اجزاء متشابهة في الحقيقة و يلزم ان يكون الاجزاء
متشابهة في الحقيقة للمجموع فيكون الصورة المعقولة التي فرضناها مجردة عن اللواحق المادية من المقدار والوضع قد عرضها الوضع
والمقدار فان انقسام الشي الى الاجزاء المتشابهة يقتضي ان يكون الشي ذا وضع وذا مقدار والى هذا اشار بقوله فان تشابهت عرض
الوضع والا ان ينقسم الى اجزاء متخالفة فيلزم تركب الحال اي الصورة المعقولة من اجزاء غير متناهية بالفعل لان المحل قابل
القسمة الى غير النهاية فالحال ايضا يقبلها الى غير النهاية والفرض ان الاجزاء متخالفة بالحقيقة فلا بد وان يكون حاصلا بالفعل
في المركب وتركب الشي من الاجزاء الغير المتناهية بالفعل محال والى هذا القسم اشار بقوله والا تركب مما لا يتناهى هذا تقرير هذا البرهان
مع بحاذاته لما في المتن وهذا مخصوص بالتعقل المثالي الذي يقتضي حلول الصورة المعقولة في العاقل واما التعقل الذي
ليس بالمثال وهو التعقل الذي يكون بحصول نفس المتعقل فلا يثبت استلزامه للتجرد بهذا البرهان لا يقال قولكم لو لم يكن
المتعقل مجردا لكان منقسما ممنوع فانه يجوز ان يكون المتعقل نقطة فلا يكون منقسما مع انه غير مجردة لانا نقول قد بينا فيما قبل
ان المتعقل اي المدرك للكليات لا بد ان لا يكون عرضا فلا يرد هذا المنع واعلم ان اثبات هذا المطلب يمكن بوجه اسهل وهو ان يقال
الصورة العقلية ليست بذات وضع فمحلها اي العاقل ينبغي ان يكون غير ذي وضع لان كل حال في ذي وضع فهو ذو وضع تقرير
البرهان على المسئلة الثانية هو ان يقال كل مجرد يصح ان يكون معقولا وكل ما يصح ان يكون معقولا وهو مجرد قايم بالذات يصح
ان يكون عاقلا فكل مجرد يصح ان يكون عاقلا اذا كان مجردا قايما للذات اما الصغرى فلان كل مجرد يكون بريا عن الشوايب المادية
والعلايق الغريبة التي لا يلزم ماهيته عن ماهيته وكل ما هو كذلك فشان ماهيته ان تصير معقولة لذاتها لانها لا تحتاج الى عمل
يعمل بها حتى تصير معقولة فان لم تعقل كان ذلك من جهة العاقلة التي من شانها ان تعقلها واما الكبرى فلان كل ما يصح ان يكون



ان يكون معقولا مع غيره وكل ما يصح ان يكون معقولا مع غيره يصح ان يكون عاقلا اذا كان مجردا قايم الذات اما الصغرى فلان
كل ما يصح ان يعقل فتعقله يمتنع ان ينفك عن صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجري مجراهما من الامور العامة المعقولة والحكم
بشي على شي يقتضي تصورهما معا فاذن كل ما يصح ان يعقل يصح ان يعقل مع غيره واما الكبرى فلان كل ما يصح ان يكون
معقولا مع غيره يصح ان يكون مقارنا لمعقول آخر وكل ما يصح ان يكون مقارنا لغيره في المعقولات يصح ان يكون عاقلا اذا كان
قايم الذات مجردا اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلان كل ما يصح ان يكون مقارنا لغيره فاذا وجد في الخارج وهو قايم بذاته يصح
مقارنته لذلك الغير لان صحة المقارنة المطلقة لم يتوقف على المقارنة في العقل فان صحة المقارنة المطلقة هي استعداد المقارنة
المطلقة واستعداد المقارنة المطلقة التي هي اعم من المقارنة الاولى في العقل متقدم على المقارنة المطلقة المتقدمة على المقارنة
في العقل والمتقدم على المتقدم على الشي متقدم على ذلك الشي فصحة المقارنة المطلقة متقدمة على المقارنة في العقل فلا يتوقف
عليها والا يلزم الدور فاذن صحة المقارنة المطلقة غير متوقفة على المقارنة في العقل فاذا وجد في الخارج وهو قايم بذاته
يكون صحة مقارنته المطلقة التي لا يتوقف على المقارنة في العقل باقية لحصول فيه المعقول حصول الحال في المحل وذلك لانه اذا
كان قايم الذات امتنع ان يكون مقارنته للغير بحلوله فيه او حلولهما في ثالث والمقارنة المطلقة تنحصر في هذه الثلاثة فاذا
امتنع اثنان منها تعين ان يكون الصحة بالنسبة الى الثالث وهي صحة مقارنته للمعقول الآخر مقارنة المحل للحال فثبت ان
كل ما يصح ان يعقل فاذا وجد في الخارج وكان مجردا قايم الذات يصح ان يقارنه معقول آخر مقارنة الحال للمحل وكل ما هو كذلك
يصح ان يكون عاقلا لذلك الغير اذ لا نعني بالتعقل لذلك الغير الا مقارنة ذلك الغير في الموجود المجرد القايم بالذات فكل مجرد
يصح ان يكون عاقلا للغير وكل ما يصح ان يكون عاقلا لغيره يصح ان يكون عاقلا لذاته لان تعقله لذلك الغير يستلزم امكان
تعقل انه يعقل ذلك الغير وصحة الملزوم يستلزم صحة اللازم فصحة تعقله للغير يستلزم صحة امكان تعقل انه يعقل ذلك
الغير وصحة الامكان يستدعي الامكان فيمكن تعقل انه يعقل ذلك الغير وتعقل انه يعقل ذلك الغير يستلزم تعقل ذاته لان تعقل
القضية يستدعي تعقل المحكوم عليه وبه فامكان تعقل انه يعقل ذلك الغير يستلزم تعقل ذاته فثبت ان كل مجرد يصح ان يكون
عاقلا لذاته فيجب ان يكون عاقلا لذاته لان تعقله لذاته اما حصول نفسه او حصول مثاله والثاني باطل لامتناع حصول مثاله فيه
والا يلزم اجتماع المثلين وهو محال فتعين ان يكون تعقله هو حصول نفسه ونفسه دايما حاصل لا يغيب اصلا فيكون التعقل
دايما حاصلا فثبت ان كل مجرد عاقل اذا عرفت ذلك فنقول قوله ولا استلزام التجرد صحة المعقولية اشارة الى ان كل مجرد يصح
ان يكون معقولا وقوله المستلزمة لامكان المصاحبة اشارة الى ان كل ما يصح ان يكون معقولا يصح ان يقارن معقولا آخر وباقي المقدمات مطوي فيه
والبرهان على الوجه الذي ذكرنا وان كان فيه اطناب وصعوبة لكن يندفع به اكثر الشبهات الواردة في هذا الموضع يظهر صدق هذا القول للذكي
المنصف لا للغبي المتعسف قال ومنها القدرة ويغاير الطبيعة والمزاج لمقارنة الشعور والمغايرة في التابع وصحة الفعل
بالنسبة وتعلقها بالطرفين ويتقدم الفعل لتكليف الكافر وللتنافي ولزوم احد المحالين لولاه ولا يتحد وقوع المقدور مع تعدد القادر

ولا استبعاد في تماثلهما ويقابل العجز تقابل العدم والملكة وتضاد الخلق لتضاد احكامهما والفعل اقول ومن الكيفيات النفسانية القدرة
الجسم من حيث هو جسم غير مؤثر والا لتساوت الاجسام بل انما يؤثر باعتبار امر يقارنه ويسمى ذلك الامر الصفة المؤثرة والقوة
وهي مبدأ التغيير في آخر من حيث هو آخر وفائدة هذا القيد ان الشيء الواحد ربما صار مبدأ لتغير صفة في نفسه كالطبيب اذا
عالج نفسه لكن من حيث انه معالج فيكون تأثيره في الحقيقة في آخر لا في نفسه والصفة المؤثرة اما ان يكون مصدرا لفعل واحد
او لافعال كثيرة وعلى التقديرين اما بالشعور او لا بالشعور فهذه اربعة اقسام ١ ان يكون مصدرا لفعل واحد بالشعور
وهو النفس الفلكية و٢ ان يكون مصدرا لفعل واحد بدون الشعور وهو الطبيعة و٣ ان يكون مصدرا لافعال كثيرة
بالشعور وهو القوة الحيوانية المسماة بالقدرة و٤ وهو ان يصدر عنه افعال كثيرة لا بالشعور وهو النفس النباتية ثم
والقدرة تفارق الطبيعة والمزاج اما مفارقتها للطبيعة فلان القدرة بالشعور تؤثر بخلاف الطبيعة فانها بدون الشعور
تؤثر وما يؤثر بالشعور غير ما يؤثر بدون الشعور واما مفارقتها للمزاج فلان المزاج والقدرة متغايران فيما هو تابع لهما
والمغايرة في التابع يدل على المغايرة في المتبوعين اما مغايرتهما في التابع فلان المزاج كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة فيكون من جنس هذه الكيفيات الاربع فيكون تأثيره التابع له من جنس تأثير الكيفيات الاربع وتأثير القدرة
التابع مغاير له لان تأثيرها الفعل فلو كان المزاج لكان تابع المزاج بعينه تابعا لها والقدرة مصححة للفعل بالنسبة الى الفاعل
اي صفة يقتضي صحة الفعل من الفاعل لا ايجابه فان القادر هو الذي يصح منه الفعل وتركه والموجب هو الذي يجب منه الفعل
وانما قيد بقوله بالنسبة لان الفعل في نفسه ممكن صحيح ولم تجعله القدرة ممكنا وصحيحا والا يلزم القلب والقدرة جعلته ممكنا وصحيحا
بالنسبة الى الفاعل واختلفوا في ان القدرة هل هي متعلقة بالطرفين ام لا فذهبت المعتزلة الى انها متعلقة بالطرفين اي الفعل وضده ٤٢
على السواء واختار المص وذهبت الاشاعرة الى انها متعلقة بطرف واحد والحق انه ان اريد بالقدرة العلة التامة التي هي مجموع الامور
التي يترتب عليه الاثر فلا شك ان القدرة ليست بصالحة لان يقع بها الضدان لانها لو كانت صالحة للضدين لوقع بها الضدان لوقوع
الاثر عند علته التامة وان اريد بها القوة العضلية وحدها اي التي هي بحالة متى انضم اليها القصد الى احد الضدين حصل
ذلك الضد ومتى انضم اليها القصد الى الضد الآخر حصل فلا شك ان القدرة صالحة لان يتعلق بالضدين لانه يكون مفهوما
مشتركا بين الامرين اللذين لهما علة تامة لاحد الضدين والآخر علة تامة للضد الآخر لكن التفسير الثاني هو موافق للعرف
فانه على التفسير الاول يلزم وقوع اسم القدرة على انواعها بالاشتراك اللفظي وهذا مخالف للعرف واختلفوا في ان القدرة هل هي متقدمة
على الفعل ام مع الفعل فذهبت المعتزلة الى الاول والاشاعرة الى الآخر واختار المص الاول واحتج عليه بثلثة وجوه ١ انه لو لم
يكن القدرة قبل الفعل لما كان الكافر مكلفا بالايمان حال الكفر والتالي بط بالاجماع بيان الملازمة انه لا يكون الايمان حال الكفر مقدورا
للكافر والتكليف بغير المقدور غير واقع لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ٢ القدرة لا يكون مع الفعل للزوم التنافي بين القدرة
وبين كونها مع الفعل لان القدرة بالذات كونها محتاجا اليها لاجل ان يخرج الفعل من العدم الى الوجود وكونها مع الفعل يلزمها ان تستغني



ان يستغني عنها لانه حال حدوث الفعل صار الفعل موجودا فلا حاجة اليها لان يخرج من العدم الى الوجود وتنافي الملزومات لازم
للتنافي بين اللوازم واذا كان التنافي بين القدرة وبين كونها مع الفعل لازما امتنع الجمع بينهما فلا تكون القدرة مع الفعل ٣ لو لم يكن
القدرة قبل الفعل للزم احد المحالين اما قدم العالم او حدوث قدرة الله تعالى والتالي بقسميه بط بيان الملازمة ان قدرة الله تعالى اما حادثة
او قديمة فان كان الاول يلزم الامر الثاني وان كان الثاني يلزم ان يكون العالم الذي هو فعله قديما لان الفرض ان القدرة مع الفعل
فيلزم الامر الاول اجيب عن الاول بان الكافر في حال الكفر مكلف بالايمان من حيث انه قادر على [illegible] انه مامور بان يؤمن حال القدرة
لا قبلها وهذا ليس تكليفا بما لا يطاق وعن الثاني ان الحاجة الى القدرة وحدها لاجل ان يخرج الفعل من العدم الى الوجود لا الى القدرة
مع حدوث الفعل او عدمه والحاجة الى القدرة وحدها حال حدوث الفعل متحقق وعن الثالث ان كلامنا في قدرة العبد لا نسبة
لقدرة الله تعالى الى قدرته والاشاعرة احتجوا على ان القدرة مع الفعل بان القدرة عرض والعرض لا يبقى زمانين فلو كانت القدرة
قبل الفعل لم يكن باقية عند الفعل فلا يكون عند الفعل قادرا وفيه نظر اذ لا نسلم ان العرض لا يبقى زمانين والحق ان اريد بالقدرة القوة
المستجمعة لجميع الشرائط لا يكون قبل الفعل بالزمان بل معه وان اريد بها القوة المنبثة في العضلة يكون القدرة قبل الفعل بالزمان
ولا يجوز ان يتعدد القادر عند اتحاد وقوع المقدور اي لا يجوز ان يقع مقدور واحد بقادرين لانه لو وقع بهما لكان وقوعه بهذا موجبا
لاستغنائه عن الآخر ووقوعه بذلك موجبا لاستغنائه عن هذا فوقوعه بهما يوجب استغناءه عن كل منهما ولا شك ان حال وقوعه
بالقادر يكون محتاجا اليه فيكون في حال احتياجه اليهما مستغنيا عنهما وهو محال وانما قال ولا يتحد وقوع المقدور ولم يقل ولا يتحد
المقدور لانه يمكن تعلق القادرين بمقدور واحد بان يكون كل منهما قادرا عليه ولكن لا يمكن وقوعه بهما ولا استبعاد في تماثل القدرة
القدرة وذهب طائفة الى ان القدر مختلفة ويستبعد ان يكون متماثلة لانه لا يجتمع قدرتان لقادر على مقدور واحد لانه كما يمتنع
ان يقع مقدور واحد بقادرين كذلك يمتنع وقوعه بقدرتين لقادر واحد بعين ذلك الدليل واذا امتنع اجتماع قدرتين لقادر
واحد على مقدور واحد فلا بد وان لا يكون القدرتان المتماثلتين والا يلزم وحدة المقدور عند تعدد القدرة لان تماثل القدرتين
يقتضي وحدة المقدورين وقد بينا ان القدرتين لا يجتمعان على مقدور واحد ورد المص هذا المذهب بانه لا استبعاد في تماثل
القدرتين وذلك لان القدرتين يجوز ان يجتمعا على مقدور واحد كما بينا جواز اجتماع قادرين على مقدور واحد لكن لا يجوز
اجتماعهما على وقوع مقدور واحد كما بينا انه لا يجوز اجتماع قادرين على وقوع مقدور واحد واذا جاز اجتماع قدرتين على مقدور
واحد جاز تماثلهما اذ لا يلزم من تماثل الا وحدة المقدور مع تعدد القدرة وهو جائز فلا استبعاد في تماثل القدرتين والعجز
يقابل القدرة بلا خلاف لكن اختلفوا هل يكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة بان يكون العجز عدم القدرة ملكة او تقابل
الضدين فذهبت المعتزلة الى الاول واختار المص وذهب الاشاعرة الى الثاني واحتجوا عليه بان كل واحد يجد من نفسه التفرقة
الضرورية بين كونه ممنوعا عن القيام حال كونه زمنا وغير ممنوع منه حال كونه غير زمن فاختصاص بالمنع من القيام لم يكن
لحال كونه زمنا الا ان يكون لمخصص وهو بط او لمخصص عدمي وهو بط اذ المخصص للمنع علة له والعلية صفة ثبوتية فيمتنع

ان يتصف العاقل بها فالمخصص موجود ولا يجوز ان يكون ذلك المخصص من الامور المختلفة حالة القدرة فالعجز غير الذات والجثوم والعلم
والارادة والبنية ونحوها فتعين ان يكون امرا موجودا في الجسم عند عدم القدرة فيكون ضدا لها وفيه نظر لان الاتصاف بالعلية
لا يمنع ان يكون المتصف بها عدميا لان العلية من الاوصاف الاعتبارية فجاز ان يكون المخصص للمنع عدم القدرة واحتج المعتزلة بان
العجز غير محسوس في نفسه كالالوان والطعوم ولا من جهة اثاره الذي يستدل بها عليه فلا يكون ثابتا والجواب عنه ان العجز وان لم يكن
محسوسا فلا نم انه لا حالة به بل الزمن يجد من نفسه انه عاجز عن القيام كما يجد من قامت به القدرة من نفسه كونه قادرا ثم ولئن سلمنا
انتفاء الحال فلا نم انه يلزم منه انتفاء العجز فان انتفاء الدليل مطلقا لا يستلزم انتفاء المدلول فكيف انتفاء دليل واحد والحق
ان العجز ان كان عبارة عن مثل ما يعرض للمرتعش ويمتاز بحركته عن حركة المختار فالعجز وجودي ولعل الاشاعرة ذهبوا الى هذا
وان كانت القدرة هيئة تعرض عند سلامة الاعضاء يعبر عنها بالتمكن او ما هو علة له والعجز عدم تلك الهيئة فالقدرة وجودية
والعجز عدمي ولعل المعتزلة ذهبوا الى هذا والخلق ملكة يصدر بها عن النفس افعال بلا فكر وروية وهو يضاد القدرة لان احكامهما
متضادة لان القدرة صالحة لان يقع بها الضدان والخلق لا يكون صالحا لان يقع بها الضدان بل يكون صالحا لاحدهما فقط
وتضاد الاحكام يقتضي تضادهما والخلق يضاد الفعل ايضا اذ الفعل قد يكون تكلفا بخلاف الخلق فهذا يصدر به الافعال من
غير روية واعلم ان ما ذكره يفيد مغايرة الخلق للقدرة والفعل ولا يفيد تضادهما ولعله اراد بالتضاد التغاير في المفهوم

قال ومنها الالم واللذة وهما نوعان من الادراك تخصصا باضافتهما الى الملائم والمنافي وليست اللذة خروجا عن الحالة الطبيعية لا غير وقد يستند الالم الى التفرق وكل منهما حسي وعقلي وهو اقوى اقول ومن الكيفيات النفسانية اللذة والالم وهما نوعان من الادراك
تخصصا باضافتهما الى كمال وخير وشر وآفة تختلف بالقياس الى المدركين له اللذة فهو ادراك ونيل للوصول الى ما هو كمال وخير
عند المدرك من حيث هو كمال وخير والالم ادراك ونيل لوصول ما هو آفة وشر عند المدرك من حيث هو آفة وشر والادراك
قد عرف والنيل الوجدان وانما لم يقتصر على الادراك لان ادراك الشيء قد يكون بحصول شبحه ومثاله والنيل لا يكون الا بحصول نفسه
واللذة لا تتحقق بحصول مثال اللذيذ بل يتحقق بحصول نفسه وانما لم يقتصر على النيل لان اللذة لا بد فيها من الادراك والنيل لا يدل
عليه الا بالمجاز وانما ذكرهما اذ لم يوجد لفظ دال عليهما بالمطابقة وقدم الاعم الدال بالحقيقة واردفه بالمخصص الدال بالمجاز وانما قيل
لوصول ما عند المدرك ولم يقل لما هو عند المدرك لان اللذة ليس هي ادراك اللذيذ فقط بل ادراك وصول الملتذ الى اللذيذ وانما قيل
ما هو عند المدرك كمال وخير لان الشيء قد يكون كمالا وخيرا بالقياس الى شخص وهو لا يعتقد كماليته وخيريته فلا يلتذ به وقد لا يكون
كمالا وخيرا بالنسبة اليه وهو يعتقد كماليته وخيريته فيلتذ به فالمعتبر في الالتذاذ كماليته وخيريته عند المدرك لا في نفس الامر
والكمال والخير هنا هو الكمال والخير بالقياس الى الغير ومعناهما ما هو حاصل لما من شانه ان يكون ذلك الشيء حاصلا له اي يناسبه ويليق به
والفرق بين الكمال والخير بالاعتبار فان ذلك الشيء الحاصل المناسب من حيث انه اقتضى براءة ما من القوة للشيء الحاصل له كمال ومن حيث انه
مؤثر خير وانما ذكرا لتعلق معنى اللذة بهما واخر الخير لافادته التخصيص لذلك المعنى وانما قيل من حيث هو كمال وخير لان الشيء قد يكون كمالا وخيرا

وخيرا من وجه دون وجه والالتذاذ به يختص بالوجه الذي هو كمال وخير منه فهذه ماهية اللذة ويقابلها ماهية الالم وتوقف فالشيء
المفقود تحصيله موقوفة فاللذة المقصودة منها وقال محمد بن زكريا الطبيب اللذة خروج عن الحالة الطبيعية لانها انما تحصل بسبب انفعال
يعرض للحاسة فيقتضي تبدل حال وهو غير صحيح لان اللذة ليست خروجا عن الحالة الطبيعية لا غير بل الخروج حاصل عند حصول
اللذة بالعرض فتداخل ما بالعرض مكان ما بالذات وقد يستند الالم الى تفرق الاتصال على معنى ان تفرق الاتصال يكون سببا
للالم في الحس وقيل عليه بان تفرق الاتصال عدمي والالم امر موجود والعدمي لا يجوز ان يكون علة للوجودي اجيب بان العدمي قد
يكون علة معدة للوجود وكل من اللذة والالم حسي وعقلي لان الادراك المختص الذي هو اللذة او الالم ان كان بالحس فهو حسي وان
كان بالعقل فعقلي واعني بالحس القوى التي تدرك النفس بها الجزئيات سواء كانت ظاهرة او باطنة واللذة العقلية اقوى من الحسية
وكذا الالم واعلم ان جماعة من الظاهريين ينكرون اللذات والالام العقلية والحق انها ثابتة واقوى من الحسية لان اللذة العقلية
ثابتة فلما عرفت ان اللذة هي ادراك ونيل لوصول ما هو كمال وخير عند المدرك من حيث هو كذلك وللجوهر العاقل كمال وخير وهو ان يتمثل
فيه جلية الحق بقدر ما يستطيعه ثم يتمثل فيه معلولاته المترتبة المتسلسلة الموجودة على ما هو عليه تمثلا يقينيا خالصا عن شوب
الظنون والاوهام ولا شك ان هذا الكمال خير بالنسبة اليه وانه اذا عقل فيه يكون مدركا لوصوله فيكون ادراكه لوصول هذه
التمثلات التي هي كمال وخير بالنسبة اليه لذة له واذا قيست هذه اللذة الى اللذة الحسية يكون اقوى منها لانه كلما كان الادراك
اقوى كانت اللذة اقوى لان اللذة هي الادراك ولا شك ان الادراك العقلي اقوى من الادراك الحسي لان الادراك العقلي خالص
الى الكنه عن الشوب والحسي شوب كله فان الحس لا يدرك الا الكيفيات القائمة بسطوح الاجسام التي تخصه فاذن اللذات العقلية اقوى
من اللذات الحسية واذا عرفت ان اللذة العقلية اقوى من الحسية يعرف ان الالم العقلي اقوى من الحسي

قال ومنها الارادة والكراهة وهما نوعان من العلم واحدهما لازم للاخر مع التقابل ويتغاير اعتبارهما بالنسبة الى الفاعل وغيره وقد يتعلقان بذاتيهما بخلاف الشهوة والنفرة اقول ومن الكيفيات النفسانية الارادة والكراهة فقيل انهما نوعان من العلم بمعنى الاعم فان الارادة عبارة عن علم الحي
سواء كان يقينيا او اعتقادا او ظنيا بان له او لغيره ممن يؤثر خيره منفعة يمكن وصولها اليه والى ذلك الغير من غير مانع من
تعب او معارضة وهو باطل فانا نجد من انفسنا ميلا مترتبا على هذا العلم وهو الارادة فيغايران ولعل يقول هذا الميل
انما يحصل لمن لا قدرة له على تحصيل ذلك الشيء قدرة تامة واما في القادر التام فيكفي الاعتقاد المذكور واحدهما اي الارادة او
الكراهة ملازمة للاخرى مع تقابل المتعلقين اي لما كان بين متعلقي الارادة والكراهة تقابل فارادة احد المتقابلين لازمة
لكراهة المتقابل الآخر لا نفسهما وبالعكس اي كراهة احد المتقابلين لازمة لارادة الآخر لا نفسهما وذلك بشرط التفطن بالضد وقيل
ان الارادة للشيء من ضرورتها المنع من الاخلال وكراهة الاخلال بالمراد فيكون ارادة الشيء كراهة ضده وانت تعلم ان هذا
لا يدل على ان ارادة الشيء كراهة ضده بل على ان كراهة ضده من لوازم الارادة والارادة والكراهة يتغاير اعتبارهما
بالنسبة الى الفاعل بالارادة وغيره فان الارادة بالنسبة الى الفاعل بالارادة وهي صفة تقتضي اختصاص الفعل بوقت دون

غيره وارادة غير الفاعل بالارادة ليست كذلك فان الارادة غير فاعل الفعل اقتضى اختصاص فعل الفاعل بوقت دون وقت وفرق بين
الارادة والشهوة وبين الكراهة والنفرة فان الارادة والكراهة قد يتعلقان بذاتيهما فان الارادة قد يكون لارادة والكراهة قد تكون
مكروهة بخلاف الشهوة والنفرة فان الانسان لا يشتهي الشهوة ولا ينفر عن النفرة قال وهذه الكيفيات تفتقر الى الحيوة وهي صفة تقتضي الحس
والحركة مشروطة باعتدال المزاج عندنا فلا بد من الحيوة وتفتقر الى الروح وتقابل الموت تقابل العدم والملكة اقول اي الكيفيات النفسانية
التي ذكرت تفتقر الى الحيوة وهي صفة تقتضي الحس والحركة مشروطة باعتدال المزاج عندنا اي الحيوة بالنسبة الينا مشروطة باعتدال
المزاج والمراد باعتدال المزاج ان يكون لموضوعه ما مزاج بتوسط الامزجة بالنسبة اليه ولا بد في الحيوة من البنية وهي عبارة عن الجسم
المركب من العناصر الاربعة لان الحيوة مشروطة باعتدال المزاج واعتدال المزاج لا يتحقق بدون البنية وتفتقر الحيوة الى الروح وهي
اجسام لطيفة تتولد من بخارية الاخلاط سارية في عروق تنبت من القلب وهي التي تسمى بالشرايين ومنهم من استدل على امتناع اشتراط
الحيوة بالبنية بان القائم بمجموع الاجزاء اما ان يكون حيوة واحدة فيلزم حلول العرض الواحد بالمحال المتكثرة وهو محال او القائم بكل جزء
حيوة على حدة وهو محال لان الاجزاء متماثلة فلو توقف جواز قيام الحيوة بجزء واحد على قيام الحيوة بجزء آخر لكان القيام بذلك الجزء الخاص موقوفا
على القيام بالاول ويلزم الدور وهو محال اجيب بان الحيوة قائمة بالمجموع من حيث هو مجموع لا من حيث هو امور متكثرة حتى يلزم قيام العرض
الواحد بمحال متكثرة وايضا لا نم انه ان قام بكل جزء حيوة على حدة يلزم المحال قوله لان الاجزاء متماثلة فلو توقف جواز قيام الحيوة بجزء
واحد على قيامها بجزء آخر لكان من الجانب الآخر كذلك فيلزم الدور قلنا قيام الحيوة بكل جزء مشروط باجتماعه بالاجزاء الأخر لا بقيام
الحيوة بها فلا يلزم الدور والموت عبارة عن عدم الحيوة عما وجد فيه الحيوة فيكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة ومنهم من اثبت الموت
صفة وجودية محتجا بقوله تعالى خلق الموت والحيوة واجيب بان المراد بالخلق التقدير فلا يجب كونه وجوديا لان العدمي مقدر ايضا قال
ومن الكيفيات النفسانية الصحة والمرض والفرح والغم والغضب والحزن والهم والخجل والحقد اقول ومن الكيفيات النفسانية الصحة والمرض
لان الصحة هي ملكة او حالة تصدر الافعال من الموضوع لها سليمة والمرض ملكة او حالة تصدر الافعال من الموضوع لها غير سليمة ومن الكيفيات
الفرح والغم والغضب والحزن والخجل والحقد كلها غنية عن التعريف لان كل احد يدرك بالضرورة حقايق هذه الامور وتميزها عن غيرها فتستغني
عن التعريف وهذه الكيفيات تابعة لانفعالات خاصة بالروح الذي في القلب ثم ذلك الانفعال يشتد ويضعف بسبب اشتداد
الاستعداد وضعفه والسبب المعد لاصل الفرح هو كون حامله اعني الروح الذي في القلب على افضل احواله في الكم والكيف اما في الكم فهو
ان يكون الروح كثير المقدار وكثرة المقدار تعتبر لامرين احدهما لاجل ان زيادة الجوهر في الكم توجب زيادة القوة وثانيهما انه اذا كان
كثيرا يبقى منبسطا وافيا منه في المبدأ ومنبسطا وافيا للانبساط الذي يكون عند الفرح لان القليل تجذبه الطبيعة وتضبطه هناك لا يمكنه
من الانبساط واما في الكيف فهو ان يكون معتدلا في اللطافة والغلظ وان يكون شديد الصفاء والنورانية والاسباب المعدة لاصل الغم
مقابلات هذه الاسباب والاسباب الفاعلة للفرح هيآت نفسانية والاصل فيها تخيل الكمال اما العلم او القدرة ويندرج في هذه الاسباب
الاحساس بالمحسوسات الملائمة والتمكن من تحصيل المراد والاستيلاء على الغير واظهار ذلك الاستيلاء والخروج عن الامور الملجئة وتذكر



وتذكر الامور الملذة ومقابلات هذه الامور هي الاسباب الفاعلة للغم والاسباب الموجبة لشدة الفرح والغم هي شدة هذه الاسباب
ويتبع الفرح تقوي الطبيعة وتحلل الروح ويتبع الاول اعتدال مزاج الروح وحفظها عن التحلل وكثرة توليد بدل المتحلل ويتبع الثاني الاستعداد
للانبساط اللطيف وانجذاب المادة الغاذية اليه بحركة الروح للانبساط الى غير جهة الغذاء ويتبع الغم مقابلات هذه ومن الكيفيات
النفسانية الغضب والحزن والهم والخجل والحقد وجميع الكيفيات النفسانية يلزمها حركات للروح اما الى الخارج او الى داخل وهذا التدبير بين
اما دفعة او قليلا قليلا اما الحركة الى الخارج دفعة ففي الغضب او قليلا قليلا ففي الفرح واما الحركة الى داخل دفعة ففي الخوف او قليلا قليلا
ففي الحزن وقد يتفق ان يتحرك الروح الى جهتين في وقت واحد اذا كان العارض عارضان كالغم فانه يوجد معه غضب وحزن فيختلف الحر
لان الغضب يلزمه الحركة الى الخارج والحزن يلزمه الحركة الى داخل وكالخجل فان عند حصوله ينقبض الروح اولا الى الباطن ثم اذا فكر وعلم
انه ليس فيه كثير ضرر ينبسط ثانيا والحقد يعتبر في تحققه امران احدهما الغضب الثابت والثاني كون الانتقام لا في غاية الصعوبة ولا في
غاية السهولة قال والمختص بالكميات المتصلة كالاستقامة والانحناء والتقعير والتقبيب والشكل والخلقة والمنفصلة كالزوجية
والفردية اقول لما فرغ من النوع الثالث من الكيفيات شرع في النوع الرابع منها وهي الكيفيات المختصة بالكميات ونعني بالكيفية المختصة بالكميات
الكيفية التي تعرض للكميات بالذات اولا وبواسطتها الكميات لغيرها والكيفية المختصة بالكميات كما ان تعرض للكم المتصل وكما ان تعرض
للكم المنفصل اما العارض للكم المتصل فكالاستقامة والانحناء والتقعير والتقبيب في الشكل والخلقة واما العارض للكم المنفصل فكالزوجية
والفردية والتربيع والتجذير وغيرها قال فالمستقيم اقصر الخطوط الواصلة بين نقطتين وكما انه موجود فكذا الدائرة والتضاد منتف
عن المستقيم والمستدير وكذا عن عارضيهما والشكل هيئة احاطة الحد او الحدود بالجسم ومع انضمام اللون تحصل الخلقة اقول الخط المستقيم
اقصر الخطوط الواصلة بين نقطتين وفي هذا التعريف نظر فانه انما يستقيم ان لو صح اتصاف شيء من تلك الخطوط بانه اقصر من الباقي
ولا يصح لانه لا يمكن انطباق احدهما على الباقي اذ لو امكن لامكن ان يصير المستدير مستقيما وبالعكس ولا يمكن ذلك ورسم ايضا بانه اذا فرض
عليه نقط كانت في سمت واحد اي لا يكون بعضها ارفع وبعضها اخفض وقد يرسم بانه الذي ينطبق اجزاؤه المفروضة بعضها
على بعض على جميع الاوضاع بخلاف المنحني فانه ربما انطبق قوسان اذا جعل مقعر احدهما في محدب الآخر واما على غير هذا الوضع
فلا ينطبق ولا شك في وجود الخط المستقيم وكما انه موجود فالدائرة ايضا موجودة وهي سطح يحيط به خط واحد يفرض في داخله نقطة
يتساوى جميع الخطوط المستقيمة الخارجة منها اليه ويتصور وجودها بان يتوهم ثبات احد طرفي خط مستقيم متناهي الطرفين وحركة
طرفه الآخر منه الى ان عاد الى وضعه الاول والنقطة الثابتة هي مركزها والخط المار بالمركز المنتهي الى المحيط من الجانبين قطرها
والتضاد منتف عن الخط المستقيم والمستدير اي الخط المستقيم لا يكون ضد الخط المستدير لان المتضادين لا بد وان يكون توارد هما
على موضوع واحد بعينه والمستقيم والمستدير لا يتواردان على موضوع واحد لان موضوع الخط المستدير سطح مستدير وموضوع
الخط المستقيم سطح مستو واذا لم يكن الخط المستقيم والمستدير متضادين لم يكن عارضاهما اعني الاستقامة والاستدارة متضادين
والشكل هيئة احاطة الحد او الحدود بالجسم يريد به انتهى الشيء كالكرة والتثليث والتربيع واذا انضم اللون مع الشكل يكون المجموع خلقة

ذاتي الا انه المضاف حقيقي ومشهوري ويجب فيه الانعكاس والتكافؤ بالفعل او القوة ويعرض للموجودات اجمع وثبوته ذهني والا يتسلسل ولا ينفع تعلق الاضافة بذاتها وليتقدم وجودها عليه ويلزم عدم التناهي بكل مرتبة من مراتب الاعداد وتكثر صفاته تعالى اقول

لما فرغ من الجنس الثاني من الاعراض اي الكيف شرع في الجنس الثالث منها وهو الاضافة والاضافة تطلق على معنيين آ على نفس الامر النسبي العارض وهو المضاف الحقيقي ٢ المجموع الحاصل من الماهية التي يعرض لها الاضافة ومن الاضافة العارضة لها ويسمى المضاف المشهوري مثال الاول الابوة والثاني الاب فالمضاف الحقيقي هو هيئة يكون ماهيتها معقولة بالقياس الى تعقل هيئة اخرى يكون تلك الهيئة ايضا معقولة بالقياس الى تعقل الهيئة الاولى سواء كانت الهيئتان مختلفتين كالابوة والبنوة او متفقتين متوافقتين كالاخوة من الجانبين وليس كل نسبة اضافة فان النسب التي هي غير الاضافة وان كانت ماهيتها معقولة بالقياس الى تعقل شيء آخر لكن ذلك الشيء الآخر لا يكون معقولا بالقياس الى تعقل النسبة فالنسبة التي لا يؤخذ الطرفان فيها من حيث هي نسبة غير اضافة والنسبة التي يؤخذ الطرفان فيها هي الاضافة والامور التي تؤخذ منسوبة بلا زيادة اي منسوبة فقط وان اخذت منسوبة على هذا الشرط فهي مضافة اعمة فالمضاف المشهوري هو معروض المضاف الحقيقي مع المضاف الحقيقي والمضاف خاصتان مطلقتان احدهما وجوب الانعكاس اي الحكم باضافة كل منهما الى صاحبه فان الاب اب للابن وكذا الابن ابن للاب والعبد عبد المولى والمولى مولى العبد وهذا الانعكاس غير الانعكاس المحلي المذكور في المنطق والاخرى وجوب التكافؤ في لزوم الوجود بالفعل او بالقوة اذا كان احد المضافين موجودا بالفعل فلابد وان يكون الآخر موجودا بالفعل واذا كان احدهما موجودا بالقوة فلابد وان يكون الآخر موجودا بالقوة لكن يجوز ان يكون معروض احدى الاضافتين موجودا دون الآخر مثال كون المضافين موجودين بالفعل كون الشخصين بالفعل احدهما اب والآخر ابن ومثال كونهما موجودين بالقوة كون الشخصين بحيث يكون من شان احدهما التقدم ومن شان الآخر التاخر بحسب المكان وتعرض الاضافة لجميع الموجودات اما للواجب تعالى فكالاول واما للجوهر فكالاب واما للكم فكالصغير والكبير واما للكيف فكالاحر والابرد واما للاضافة فكالاصغر والاكبر واما للاين فكالاعلى والاسفل واما للمتى فكالاقدم والاحدث واما للوضع فكالاشد انتصابا وانحناء واما للملك فكالاكسى والاعرى واما للفعل فكالاقطع والاصرم واما للانفعال فكالاشد انكسارا وانقطاعا والمضاف من الامور الاعتبارية فثبوته ذهني بمعنى انه يحدث في العقل اذا عقل العقل ذلك الشيء الذي يكون معروضا له مع ما يقاس اليه واحتج على انه ليس موجودا في الاعيان بوجوه آ انه لو كان موجودا في الاعيان لزم التسلسل الى غير النهاية في الامور الموجودة المترتبة والتالي باطل بيان الملازمة انه لو كان موجودا في الاعيان لكان في محل وحلوله في محل نسبة بين ذات المضاف والمحل فيكون هو حالا بالنسبة الى ذلك المحل وذلك المحل محلا بالنسبة اليه فتعرض للمضاف اضافة اخرى وكذا نقول بالنسبة الى الاضافة العارضة له فيلزم التسلسل قوله ولا ينفع تعلق الاضافة بذاتها اشارة الى جواب اعتراض على هذا الدليل تقرير الاعتراض ان يقول المضاف هو المعنى المعقول بالقياس الى غيره لا ما له هذا المعنى فان ما له هذا المعنى انما هو معقول بالقياس الى غيره بسبب هذا المعنى وهذا المعنى وهذا المعنى ليس معقولا بالقياس الى غيره بسبب شيء آخر بل هو مضاف لذاته فليس في هذا المعنى ذات وشيء هو الاضافة بل هناك



مضاف بذاته لا باضافة اخرى فينتهي من هذا الطريق الاضافات تقرير الجواب ان تعلق الاضافة بذات الاضافة لذاتها لا ينفع في دفع التسلسل لان التسلسل لم يلزم من جهة ان الاضافة متعلقة بذات المضاف بسبب امر آخر حتى لو ثبت ان الاضافة لم يتعلق بالمضاف بسبب امر آخر لم يلزم التسلسل بل التسلسل انما لزم من جهة عروض اضافة اخرى للمضاف بسبب حلوله في المحل وعلى تقدير وجود المضاف في الاعيان تعرض لهذه الاضافة التي يكون بسبب حلوله في المحل سواء كان المضاف مضافا لذاته او بسبب معنى آخر ٢ ان الاضافة لو كانت موجودة في الاعيان لزم تقدم وجود الاضافة على نفسه وذلك لان الاضافة لو كانت موجودة في الاعيان لكانت مشاركة لغيرها في الوجود ومتمايزة بخصوصيتها فاتصاف خصوصيتها بالوجود اضافة سابقة على وجودها فيلزم تقدم وجود الاضافة على نفسه وفيه نظر اذ اللازم لزوم تقدم وجود الاضافة على نفسه بل غايته انه يلزم تقدم وجود فرد من افراد الاضافة على وجود فرد آخر وهو لا يكون محالا ويمكن ان يقال الضمير في قوله عليه راجع الى محل الاضافة وان كان غير مذكور لفظا لانه مستفاد من السياق وح يكون تقرير هذا الدليل على هذا الوجه وهو ان الاضافة لو كانت موجودة في الاعيان يلزم ان يكون وجودها متقدما على محلها وذلك لان اتصاف محلها بالوجود اضافة وهي متقدمة على وجود محلها لان الشيء متى لم يتصف بالوجود لم يوجد فيلزم تقدم وجود الاضافة التي هي اتصاف المحل بالوجود على وجود محلها وهو محال لان ذلك الاتصاف لا يكون قائما بنفسه بل بالمحل وهذا الوجه ليس بشيء فان اتصاف الشيء بالوجود هو الاضافة بعد الانضمام لا الاضافة التي يكون كلا مضافيها ٣ لو كانت الاضافة موجودة في الاعيان يلزم عدم تناهي الاضافة الموجودة المترتبة في الاعيان في كل مرتبة من مراتب الاعداد والتالي باطل بيان الملازمة ان كل مرتبة من مراتب الاعداد يلزمها اضافات غير متناهية فان الاثنين يلزمه نصف الاربعة وثلث الستة وربع الثمانية وهلم جرا وكذا الثلاثة والاربعة وغيرهما من مراتب الاعداد ٤ لو كانت الاضافة موجودة في الاعيان يلزم تكثر صفات الله تعالى الى حيث لا يتناهى والتالي باطل بيان الملازمة ان الله تعالى بالنسبة الى كل الموجودات اضافة قال ويختص كل مضاف مشهوري مضاف حقيقي فيعرض له الاختلاف والاتفاق له باعتبار زايد اولا اقول لما ذكر مباحث المضاف الحقيقي اراد ان يشير الى مباحث المضاف المشهوري فقال كل مضاف مشهوري يختص الاضافة الحقيقية ولا يجوز ان يكون مضاف حقيقي واحد شاملا مضافين مشهورين فلان المضاف الحقيقي عرض والعرض الواحد لا يقوم بموضوعين فاذا اتعلق المضاف الحقيقي الواحد وحصل من مجموعهما المضاف المشهوري فلابد وان يتعلق المضاف الحقيقي الآخر الذي يكون بازائه بمحل آخر ويحصل من مجموعهما مضاف مشهوري آخر وح يعرض الاختلاف والاتفاق فان احدى الاضافتين اما ان يكون على صفة مخالفة لصفة الاخرى او لا يكون على صفة كذلك فان كان الاول فيعرض الاختلاف كالابوة والبنوة في الاب والابن وان كان الثاني فيعرض الاتفاق كالاخوة في الاخوين ثم اختصاص المضاف المشهوري بالحقيقي اما باعتبار امر زايد في الطرفين او في احدهما او لا باعتبار زايد في شيء منهما والاول كاختصاص العاشق الذي هو المضاف المشهوري بالعشق الذي هو المضاف الحقيقي فانه باعتبار امر زايد في العاشق والمعشوق اما في العاشق فهو الهيئة المدركة وفي المعشوق الهيئة التي يتعلق بها الادراك والثاني كالعالم المضاف الى المعلوم فانه باعتبار قيام صفة العلم بالعالم دون حصول زايد في المعلوم والثالث كاليمين والشمال فانهما يتضايفان لا باعتبار امر زايد

بواحد منهما قال الرابع الاين وهو النسبة الى المكان وانواعه اربعة عند قوم هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق اقول لما فرغ من الجنس
الثالث من الاعراض شرع في الجنس الرابع منها وهو الاين ومفهومه انما يتم بنسبة الشيء الى المكان الذي هو فيه لا انه نفس النسبة الى المكان
والاين الحقيقي هو كون الشيء في مكانه الحقيقي ولا شك ان كون الشيء في مكانه يكون نسبة الى المكان من لوازمه لا انه نفس هذه النسبة والاين
الغير الحقيقي هو كون الشيء في مكانه الغير الحقيقي ككون الشيء في السوق وعند المتكلمين الاين اربعة انواع الحركة والسكون والاجتماع
والافتراق اما الحركة فهو كون الجوهر في الحيز بعد حصوله في حيز آخر واما السكون فهو كون الجوهر في الحيز الواحد اكثر من زمان واحد واما الاجتماع
فهو حصول الجوهرين في حيزين لا يمكن ان يتوسطهما ثالث واما الافتراق فهو حصول الجوهرين في حيزين يمكن ان يتوسطهما ثالث قال والحركة كمال
اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة او حصول الجسم في مكان بعد آخر اقول ذكر للحركة تعريفين احدهما التعريف الذي ذكره ارسطو والثاني
التعريف الذي ذكره المتكلمون اما تعريف ارسطو فهو ان الحركة كمال اول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة واعلم ان الحركة في نفسها كمال لان
الكمال ما يكون في الشيء بالقوة ثم يخرج الى الفعل والحركة كذلك فالحركة تشارك ساير الكمالات من هذه الجهة وتمتاز عنها من وجهين احدهما
ان ساير الكمالات اذا حصلت صار الشيء بها بالفعل ولم يكن بعد فيه مما يتعلق بذلك الفعل شيء بالقوة فان الشيء الاسود بالقوة اذا صار اسود
بالفعل لم يبق بالقوة اسود من جملة الاسود الذي له بخلاف الحركة فانها اذا حصلت وصار الشيء بها بالفعل بقي بعد فيه مما يتعلق بتلك
الحركة شيء بالقوة فان المتحرك بالقوة اذا صار متحركا بالفعل يبقى بعد متحركا بالقوة من جملة الحركة المتصلة التي هو بها متحرك بالفعل والثاني
ان ساير الكمالات اذا حصلت بالفعل لا تقتضي ان يكون شيء آخر بالقوة يكون ساير الكمالات متادية اليه بخلاف الحركة فانها اذا حصلت بالفعل
تقتضي ان يكون شيء آخر بالقوة يكون تلك الحركة متادية اليه فالحركة حال حصولها بالفعل يتعلق بقوتين احدهما قوة الباقي منها والثانية قوة
الامر المتادي اليه وكل من الحركة وذلك الامر كمال للمتحرك الا ان الحركة كمال اول وذلك الامر كمال ثاني وعند الحركة بالفعل يكون كلا الكمالين بالقوة
لا الكمال الثاني فقط ولا الكمال الاول الذي هو الحركة فلان الحركة حال حصولها بالفعل لم يحصل بجميعها بل يبقى شيء منها بالقوة اذا عرفت ذلك فنقول
الحركة كمال اول لما بالقوة من جهة ما هو بالقوة وانما قيد بقوله من جهة ما هو بالقوة لان الحركة ليست كمالا اولا لما هو بالقوة من كل جهة فانها
ليست كمالا اولا له من حيث هو بالقوة لنفسه بل كمالا اولا من جهة ما هو بالقوة وهذا احتراز عن الصورة النوعية فانها كمال اول للمتحرك الذي لم
يصل الى المقصد فيكون كمالا اولا لما بالقوة لكن لا يكون من الجهة التي بها بالقوة فان الصورة النوعية لا يكون كمالا لما بالقوة من هذه الجهة الخاصة
بل يكون كمالا له مطلقا سواء كان انه بالقوة او من جهة انه بالفعل واما تعريف المتكلمين فهو ان الحركة حصول الجسم في مكان بعد حصوله في
مكان آخر قيل تعريف الحركة بهذا غير معقول لان الحركة اما ان يكون عبارة عن حصول المتحرك في الحيز الاول او حصوله في الحيز الثاني او عن
مجموع الحصولين او عن انتقال المتحرك من احد المكانين الى الآخر والجميع باطل اما الاول والثاني فلانها لو كانت عبارة عن احد الحصولين
لتحققت ماهية الحركة كلما تحقق ذلك الحصول لكن اللازم باطل لانه عند حصوله في الحيز الاول لم يشرع المتحرك في الحركة وعند حصوله في الحيز الثاني
انقطعت حركته وكذا الثالث لان الحصولين لا يجتمعان في الوجود فيمتنع تركب الحركة الموجودة منهما ولان الحصول الاول عدم الحركة والحصول
الثاني ما ليس الحركة وعدم الحركة والنهاية طرفاها وطرف الشيء لا يكون مقوما له واما الرابع فلان الانتقال عبارة عن اتصاف المتحرك باحد



الحصولين بعد اتصافه بالحصول الآخر والاتصاف لا يكون ثبوتيا فلا يكون حركة لان الحركة ثبوتية ولقايل ان يقول انها عبارة عن مجموع الحصولين
قوله مجموع الحصولين لا يوجدان ماهية واحدة قلنا ماهية الحركة على هذا الوجه وهو ان لا يكون اجزاء موجودة ولا قوله الحصولان طرفا الحركة
قلنا لم لا الحصولان مقومان للحركة قال وهو على وجهين ضروري اقول لفظ الحركة تطلق على معنيين احدهما لا يجوز ان يحصل في الاعيان والآخر
يجوز ان يحصل في الاعيان فان عني بالحركة الامر المتصل المعقول للمتحرك من المبدا الى المنتهى وهو الحركة بمعنى قطع المسافة فلا يحصل في الاعيان
البتة فان المتحرك اذا لم يصل الى المنتهى لم يكن الامر المتصل من المبدا الى المنتهى موجودا واذا وصل يكون هناك قد بطل هذا المتصل المعقول
من حيث الوجود فكيف له حصول حقيقي في الوجود بل الحركة بهذا المعنى انما ترتسم في الخيال بسبب نسبة المتحرك الى مكانين مكان تركه ومكان
ادركه فان صورة المتحرك قد ارتسمت في الخيال ولها حصول في مكان وقرب وبعد من الاجسام ثم قبل زوال حصول هذه الصورة عن الخيال
يلحقها من جهة الحس صورة اخرى ولها حصول في مكان آخر وقرب وبعد آخران فيتخيل الصورتان معا على انها صورة واحدة لحركة
ولا يكون لها في الاعيان حصول كما في الخيال وان عني بالحركة حالة المتحرك المتوسط بين المبدا والمنتهى بحيث اي حد يفرض فيه
لا يوجد قبله ولا بعده فيه لا الحدين الطرفين فهي موجودة وهي صفة واحدة يلزم المتحرك ولا يتغير البتة ما دام متحركا نعم قد يتغير
حدود التوسط بالفرض وليس المتحرك متوسطا لانه في حد معين دون آخر بل هو متوسط لانه بحيث اي حد يفرض لا يكون قبله ولا بعده
فيه وكون هذه الصفة امرا واحدا يلزمه دايما في اي حد كان ليس يوصف بذلك في حد دون حد والكمال الاول بالحقيقة هذه واما اذا قطع
فذلك الحصول هو الكمال الثاني والحركة بهذا المعنى توجد في المتحرك في آن لانه يصح ان يقال له في كل آن يفرض انه في حد وسط لم يكن قبله
ولا بعده فيه وما يقال من ان كل حركة ففي زمان فقد يعني به احد المعنيين الاول ان الحركة الممتدة من المبدا الى المنتهى المرتسمة
في الخيال في زمان وهذه الحركة وجودها على نحو وجود الامور الماضية وتخالفها بان الامور الموجودة في الماضي قد كان لها وجود في آن
من الماضي كان حاضرا بخلاف هذه الحركة فانها لم يكن لها وجود في آن اصلا الثاني ان الحركة التي هي الحالة المتوسطة يلزمها الزمان لا على
انها يلزمها مطابقة الزمان بل على معنى انها يلزمها حصول قطع وذلك القطع مطابق للزمان فلا يخلو من حدوث زمان لانه كان ثابتا
في كل آن من ذلك الزمان فيكون مستمرا في ذلك الزمان قال فهل الكون في المكان في آن لا يكون قبله ولا بعده فيه امر كلي وكذلك اضافته الى المكان
وكذلك الآن وتقييد الكلي بالكلي لا يقتضي الجزئية فيكون المعقول من الحركة التي قلتم انها موجودة في الاعيان امرا كليا وليس موجودا بالفعل
بل الموجود بالفعل الكون في هذا المكان ولم يكن قبله ولا بعده فيه والامر الكلي انما يتحقق بالتشخص والكون الكلي شيئا واحدا موجودا بعينه
فالحالة المتوسطة التي هي الكون في المكان انما تتحقق في ضمن الكون في هذا المكان وذاك المكان واذا انتفى هذا الكون في المكان انتفى
الكون في المكان واذا تحقق الكون في ذلك المكان تحقق الكون في المكان في ضمنه فيكون الكون في المكان صفة متغيرة متجددة ما دام
المتحرك متحركا وانتم قلتم انه صفة واحدة مستمرة غير متغيرة ما دام متحركا اجيب بان الكون في المكان من حيث هو مقول على كثيرين
كلي واما من حيث هو مقول على متمكن واحد ولكن لا دفعة بل في آنات في كل آن يكون مقارنا بتخصيص انه في هذا المكان او في ذلك المكان
فليس كليا بحيث يتكثر بهذه التخصيصات فانه شيء واحد يبقى واحدا بعينه ويلحقه تخصص بعد تخصص كحرارة واحدة قابلة للتضعيف

تارة تنفعل في هذا وتارة تنفعل في ذاك او رطوبة تارة تنفعل عن هذا وتارة عن ذلك وهي واحدة بعينها وذلك لان التخصص بهذا المكان
او ذاك ليس امرا موجودا بالفعل اذ المسافة المتصلة التي بين المبداء والمنتهى لا اجزاء لها بالفعل بل تعرض لها التجزية للاسباب والا فبل
عروض التجزية فلا اجزاء فلا امكنة بالفعل حتى يكون التخصص بذلك المكان او بهذا موجودا بالفعل فكانت الحركة للمتحرك الواحد في المسافة الواحدة
موجودة ولم تكن كثيرة بالعدد فكانت واحدة بالعدد بالضرورة فاذا عرض للمسافة قسمة ما واختلاف ولم يكن ذلك مما يتعلق بالحركة ولا الحركة
تتعلق به ولا احدهما موجبا للآخر كانت الاثنينية التي تعرض غير متكثرة بالذات بل بالعرض ومن طريق نسبة الواحد المتخصص بعينه الى الامور
المتكثرة العارضة، اذا عرفت هذا سهل عليك دفع شبهة اوردها زينون في ان الحركة ليست موجودة، تقرير الشبهة ان الحركة لو حصلت في الاعيان
فلا يخلو اما ان تكون قابلة للقسمة او لا تكون فالاول بط لما ذكرناه من الملازمة فظاهرة وكذا بطلان التالي فلانه لا سبيل الى شيء منهما لا الى الثاني فلانه لو لم
يقبل القسمة لزم عدم انقسام المسافة فيلزم الجزء الذي لا يتجزى وهو مفتقر واما الى الاول فلانها لو قبلت القسمة فلا يخلو اما ان يكون شيء منها
موجودا في الحال او لا يكون والثاني بط لانها لو لم يكن شيء منها موجودا في الحال لم يكن موجودا في الماضي ولا في المستقبل اما في الماضي فلان الموجود
في الماضي هو الذي كان موجودا في وقت كان حاضرا واذا لم يكن موجودا في الحاضر امتنع ان يكون موجودا في الماضي واما في المستقبل فلان المستقبل
هو الذي يتوقع حضوره فاذا لم يكن له وجود في الحال امتنع ان يكون له وجود في المستقبل فاذا لم يكن موجودا في الحال امتنع وجوده مطلقا
والتقدير خلافه فتعين ان يكون شيء منها موجودا في الحال فالقدر الموجود منها في الحال لا يخلو اما ان يكون منقسما او لا فان كان الاول كان احد جزئيه سابقا
على الآخر لان الاجزاء المفروضة للحركة غير موجودة معا لانها غير قارة الذات فلا يكون الحركة الحاضرة الحاضرة حاضرة بل احد جزئيها هو الحاضر
منه فثبت ان الحركة الحاضرة غير منقسمة فالمسافة التي وقعت تلك الحركة عليها غير منقسمة فيلزم الجزء الذي لا يتجزى وهو مفتقر **والجواب**
ان الحركة الموجودة في الخارج هي كون الجسم في حد متوسط بين المبداء والمنتهى وهي غير منقسمة لانها غير ممتدة فان الممتدة هي الحركة الموجودة في
التخيل لا في الخارج واما قوله لو كانت غير منقسمة يلزم عدم انقسام المسافة قلنا لا نم وانما يلزم ذلك ان لو كانت منطبقة على المسافة وليس
كذلك فان الحركة المنطبقة على المسافة هي الممتدة الموجودة في الخيال واما الحركة الموجودة في الخارج فلا يكون عدم انقسامها موجبا لعدم انقسام
المسافة ولا انقسام المسافة موجبا لانقسامها لما عرفت **قال يتوقف على المتقابلين والعلتين والمنسوب اليه والمقدار اقول** الحركة تتوقف على ستة
امور ما منه الحركة وهو المبداء وما اليه الحركة وهو المنتهى واليهما اشار بقوله المتقابلين لان المبداء والمنتهى متقابلان لانهما لا يجتمعان في شيء
قوله والعلتين اي الحركة يتوقف على علتين اي القابل وهو المتحرك والفاعل وهو المحرك فان المتحرك موضوع الحركة قابل لها والمحرك فاعلها قوله
والمنسوب اليه اي الحركة يتوقف على المنسوب اليه وهو ما فيه الحركة لان الحركة تنسب الى ما فيه الحركة وهو المقولة التي وقعت الحركة فيها لا الموضوع
للحركة والمقولة التي فيها الحركة هو الامر المقصود حصوله في الحركة فان المتحرك عندما يتحرك موصوف بالتوسط بين امرين احدهما متروك والآخر
مقصود له اين او كيف او وضع او كم فذلك الامر المقصود حصوله في الحركة هو ما فيه الحركة قوله والمقدار اي الحركة تتوقف على المقدار اي
وهو الزمان فانه عبارة عن مقدار الحركة **قال فيهما منه وما اليه قد يتحدان محلا وقد يتضادان ذاتا وعرضا فلهما اعتباران متقابلان**
**احدهما بالنظر الى ما يقال لان له اقول** لما عدد الامور الستة اراد ان يشير الى مباحثها بالترتيب فابتداء بما منه وما اليه وتوقف الحركة عليهما ظاهر



ظاهر لان الحركة لما كانت كما لا اول لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة يكون للحركة عندها بالقوة فتلك هي المبداء وما منه ولما كان لها محل ثان يتادى
اليه فذلك هو المنتهى وما اليه والمبداء والمنتهى قد يتحدان محلا بان يكون محل المبداء بعينه محل المنتهى وذلك في الحركة المستديرة فان كل
نقطة مفروضة في الجسم المستدير كالفلك يكون مبداء الحركة ومنتهى لها فان الحركة منها هي بعينها حركة اليها وقد يكون المبداء والمنتهى متضادين
بالذات كالحركة من السواد الى البياض ومن الحرارة والبرودة وقد يكونان متضادين بالعرض كالحركة من المركز الى المحيط وبالعكس فان ذات
كل واحد من المبداء والمنتهى نقطة وليس بين النقطتين من حيث هي نقطة تضاد بالذات بل بالعرض بواسطة عروض عارضين متضادين
احدهما كون احدهما التي هي المركز غاية البعد من الفلك والآخر كون الاخرى التي هي المحيط غاية القرب منه والمبداء والمنتهى لكل منهما اعتباران
متقابلان احد الاعتبارين لكل منهما بالنظر الى ما يقال لان له اعني ذا المبداء وذا المنتهى فان المبداء والمنتهى انما يقالان لذي المبداء
والمنتهى والاعتبار الآخر لكل منهما بالقياس الى صاحبه اي اعتبار المبداء بالنظر الى المنتهى واعتبار المنتهى بالنظر الى المبداء لان اعتبار
كل منهما بالقياس الى ذي المبداء وذي المنتهى فاعتبار التضايف فان المبداء مبداء لذي المنتهى المبداء وذا المبداء ذو مبداء للمبداء والمنتهى
منتهى لذي المنتهى وذو المنتهى منتهى للمنتهى ولا شك ان المتضايفين متقابلان واما اعتبار كل من المبداء والمنتهى الى صاحبه لا يكون
اعتبار التضايف اذ تعقل كل منهما غير مستلزم لتعقل الآخر فانه ليس كل ما يعقل مبداء الحركة يعقل منتهاها وبالعكس اذ من الجائز
فرض حركة لا بداية لها ولا نهاية لها بل يكون بينهما تقابل التضاد لا بالذات او بالعرض فثبت ان لكل من المبداء والمنتهى اعتبارين
متقابلين وانما لم يذكر الاعتبار الذي لكل منهما بالقياس الى الآخر لانه قد ذكره فيما قبل حيث قال وقد يتضادان ذاتا وعرضا **قال**
**ولو اتحدت العلتان انتفى المعلول وعم بخلاف الطبيعة المختلفة المستلزمة في حال ما اقول** والعلتان اي المحرك والمتحرك لا يكونان
متحدين اي لا يجوز ان يكون المتحرك محركا لنفسه بل انما يكون المحرك امرا مغايرا للمتحرك واحتج عليه بوجهين ١ لو كان المتحرك بعينه
المحرك لانتفى المعلول اي الحركة والتالي بط لان الحركة ثابتة بيان الملازمة ان الجسم المتحرك اذا كان بعينه محركا فاذا تحقق الجزء الاول
من الحركة يجب بقاؤه ببقاء الجسم لان الجسم لذاته مقتض له والجسم باق فيجب بقاء المعلول الصادر عنه واذا وجب بقاء الجزء الاول
امتنع تحقق الجزء الآخر في الحركة امتنع تحقق الحركة لامتناع تحقق الشيء بدون تحقق اجزائه فثبت ان الجسم المتحرك لو كان محركا بعينه
انتفى المعلول الذي هو الحركة ٢ ان الجسم المتحرك لو كان هو المحرك بعينه لعم الحركة جميع الاجسام في جميع الاوقات والتالي باطل
لانا نشاهد بعض الاجسام ساكنا دائما وبعضها ساكنا في بعض الاوقات بيان الملازمة ان ذات الجسم لو كان مقتضيا للحركة
لبقيت الحركة ببقاء ذات الجسم فلا يوجد جسم لم يتحرك دائما **قوله** بخلاف الطبيعة المختلفة المستلزمة في حال ما اشارة الى جواب سؤال
مقدر وارد على الدليلين تقريره ان يقال الطبيعة تقتضي الحركة ولم يلزم من اقتضائها الحركة انتفاء الحركة وكذا لم يلزم من
اقتضائها عموم الحركة بالنسبة الى جميع الاجسام وفي جميع الاوقات فلم لا يجوز ان يكون الجسم ايضا محركا مقتضيا للحركة ولا يلزم
شيء مما ذكرتم في الدليلين **تقرير الجواب** ان يقال الطبيعة مختلفة في الاجسام مستلزمة للحركة لا مطلقا بل في حال من الاحوال
وهو الخروج عن المكان الطبيعي مثلا فتقتضيها لتحصل فيه فلا يكون لذاتها مقتضية للجزء الاول حتى يبقى الجزء الاول ببقائها

بل يقتضي الجزء الاول لان تحصل لها الجزء الثاني فلا يبقى الجزء الاول ببقاء الذات فلا يلزم عموم الحركة في جميع الاجسام لاختلاف الطبيعة المقتضية
فيها ولا في جميع الاوقات لجواز انتفاء الحال التي يكون الطبيعة مقتضية للحركة فيها قال والمنسوب اليه اربع فان بسائط الجواهر توجد دفعة ومركباتها
تعلم بعدم اجزائها والمضاف تابع وكذا متى والجدة دفعة ولا يوجد حركة في مقولتي الفعل والانفعال اقول اراد ان يشير الى مباحث المنسوب اليه
اي المقولة التي تقع فيها الحركة فنقول المراد بقولنا ان مقولة كذا تقع الحركة فيها ان المتحرك يتحرك من نوع لتلك المقولة الى نوع آخر منها او من صنف
من نوع لتلك المقولة الى صنف آخر من ذلك النوع ولا نعني بقولنا ان مقولة كذا تقع فيها الحركة ان المقولة موضوع حقيقي للحركة ولا ان المقولة بتوسطها
تحصل الحركة للجوهر شيئا يعني ان الحركة تقوم اولا بالمقولة وبتوسطها تحصل للجوهر ولا ان المقولة جنس للحركة اذا عرفت ذلك فنقول المقولات التي
تقع فيها الحركة اربع الكم والكيف والاين والوضع لا مقولة الجوهر فلا تقع فيها الحركة لان الجوهر اما بسيط او مركب وبسائط الجواهر توجد دفعة وتفسد
دفعة فلا توجد بين قوتها الصرفة وفعلها الصرف كمالات متوسطة وذلك لان الحقيقة الجوهرية لا يقبل الاشتداد والتنقص لانها ان قبلت الاشتداد
والتنقص فلا يخلو اما ان يبقى نوع الجوهر في وسط الاشتداد او التنقص او لا يبقى فان كان الاول فما تغيرت الحقيقة الجوهرية بل انما تغير عارضها
فقط فيكون هذا استحالة لا كونا وان كان الثاني فيكون الاشتداد قد حدث جوهر آخر فكذلك في كل آن يفرض للاشتداد يحدث جوهر آخر ويبطل
الاول فيكون بين جوهر وجوهر امكان انواع جوهرية غير متناهية كما في الكيفيات وذلك محال في الجواهر دون الكيفيات اما بيان امتناع التتالي في الجواهر
فلان الجواهر البسيطة المتعاقبة في الآنات لا توجد شيء منها في زمان والا لما وقعت الحركة حال الحركة لان الاستقرار في الزمان ينافي الحركة واذا
كان كل منها في آن فلا يخلو من ان يكون بين جوهرين متعاقبين كل منهما في آن زمان لا يكون شيء من الجوهرين المتعاقبين موجودا فيه اولا يكون والثاني
يلزم منه تتالي الآنات وهو محال والاول يستلزم ان لا يكون ذات المتحرك موجودا حال الحركة وهو محال بالضرورة واما بيان عدم امتناع التتالي في الكيفيات
فلانه على تقدير ان يكون بين كل كيفيتين متعاقبتين كل منهما في آن زمان لا يكون شيء منهما موجودا فيه لم يلزم منه محال لان الذات المتحركة هو موضوع
الكيفيات وموضوع الكيفيات يجوز بقاؤها بدون الكيفيات بخلاف الجواهر فان الذات المتحركة هو الجوهر المنعدم او هادته وعلى التقديرين
لا يبقى زمان انعدام الجوهرين المتعاقبين فلا يكون المتحرك موجودا واما الجواهر المركبة فلانها ينعدم بانعدام جزء من اجزائها وانعدام كل جزء
منها دفعة لما مر فانعدام المركب دفعة فلا يقع فيها حركة واما المضاف فهو طبيعة غير مستقلة بالمفهومية فهي تابعة لمتبوعاتها فان كان
متبوعها قابلا للحركة كان المضاف ايضا قابلا لها لانه لو تغير حاله واحد عند تغير الموضوع لكان المضاف مستقلا بالمفهومية وقد فرض
بخلافه وكذا متى تابع لمتبوعه فان كان متبوعه يقع فيه الحركة كان متى يقع فيه الحركة بتبعيته وكذا الجدة فيقع دفعة فلا يقع فيها حركة واما مقولة
الفعل والانفعال فلا يتصور فيهما حركة وذلك لان الشيء لو انتقل من التبرد الى التسخن فلا يخلو اما ان يكون التبرد باقيا عند التسخن اولا والاول باطل
لان التبرد توجه الى البرودة والتسخن توجه الى السخونة ويمتنع ان يكون الشيء في آن واحد من الزمان متوجها الى الضدين وكذا الثاني لان التبرد
اذا لم يكن باقيا عند التسخن فالتسخن انما توجد عند وقوف التبرد فبينهما زمان سكون والا يلزم تتالي الآنات قال ففي الكم باعتبارين لدخول
ماء القارورة المكبوبة عليه ولصدوع الآنية عند الغليان وحركة اجزاء المغتذي في جميع الاقطار على التناسب اقول اراد ان يشير الى تفصيل وقوع
الحركة في المقولات الاربع فبدأ بالكم والحركة تقع في الكم باعتبارين احدهما التخلخل والتكاثف والآخر النمو والذبول اما التخلخل فهو ان



يزيد مقدار الجسم من غير ان ينضم اليه غيره والتكاثف ان ينقص مقدار الجسم من غير ان ينفصل جزء منه لجواز وقوع التخلخل
والتكاثف فلان الهيولى لا يكون لها في نفسها مقدار لان حصول المقدار لها بسبب مقارنة الصور فيجوز ان لا يختص لذاته بمقدار دون ما هو اكبر
او اصغر منه فيجوز ان تخلع مقدارا صغيرا وتلبس كبيرا او بالعكس والذي يدل على وقوع التخلخل والتكاثف وجهان احدهما دخول الماء في القارورة
المكبوبة على الماء تقريره ان القارورة اذا مصت فكبت على الماء يدخل الماء فيها ودخول الماء فيها لا يتصور الا بوجهين احدهما ان القارورة اذا
مصت خرج منها الهواء وبقي مكان الهواء الخارج خاليا فيدخل فيها الماء عند الكب والثاني ان الهواء الباقي فيها بعد المص زاد مقداره بسبب المص
ليشغل المكان وتكاثف ببرد الماء او بطبيعته عند صعود الماء فرجع الى الحجم الطبيعي والاول باطل لامتناع الخلاء فتعين الثاني فيقع التخلخل والتكاثف
والوجه الثاني صدوع الآنية عند الغليان تقريره ان الآنية اذا ملئت ماء وشد رأسها واغليت فعند الغليان يتصدع والانصداع لا يتصور
الا من ثلثة وجوه ا بسبب حركة ما هو فيها الى الخارج و٢ بسبب حركة ما هو خارج عنها الى الداخل و٣ بسبب ازدياد مقدار ما فيها والاول
محال لان الاول فلان الحركة ان كانت الى جهة وجب ان ينفعل الآنية اليها لان نفوذها اسهل من صدعها وان كانت الى جهات لزم صدور الافعال
المختلفة عن الطبيعة المتشابهة وان الثاني فلانه لا ثقبة فيها فيمتنع ان يدخل فيها ما هو خارج عنها واما النمو فهو ان يزيد مقدار الجسم بسبب اتصال
جسم آخر فيه بحيث احدث فيه منافذ ودخل فيها واشتد بطبيعته زيادة في جميع الاقطار على تناسب طبيعي والذبول يقابله وهو ان ينقص مقدار
الجسم في الاقطار الثلثة على التناسب بسبب انفصال بعض اجزائه ووقوع النمو والذبول ظاهر لا حاجة الى دليل يقام عليهما قال وفي الكيف لاستحالة
المحسوسات مع الجزم ببطلان الكمون والبروز لتكذيب الحس لهما اقول اراد ان يشير الى مباحث الحركة في الكيف واستشهد على وجودها بالحس فانا نشاهد
الماء البارد صار حارا بالتدريج وبالعكس اي الماء الحار صار باردا بالتدريج والحركة في الكيف هي الاستحالة قوله مع الجزم ببطلان الكمون والبروز
اشارة الى جواب سؤال مقدر تقريره انا لا نسلم ان الماء البارد اذا صار حارا مثلا تكون تغيرا في هذا النوع من الكيفية حتى يلزم الاستحالة اي حركة
في الكيف وانما يكون تغيرا في هذا النوع من الكيفية ان لو لم يكن ظهور الحرارة فيه بطريق الكمون والبروز كما هو مذهب اصحاب الكمون والبروز فانهم
يقولون الاجسام لا يوجد فيها شيء من العناصر بسيطا صرفا بل كل جسم فانه مختلط من جميع الطبائع الا انه يسمى باسم الغالب عليه فاذا لقي جسم
من جنس ما كان مغلوبا فيه فانه يظهر ذلك المغلوب من الكمون الى البروز ويقاوم الغالب ويختلط به فيحس بالمجموع احساسا لا يمكن التمييز
بين آحادها فيتخيل هناك امر بين الحرارة والبرودة تقرير الجواب انا نجزم ببطلان الكمون والبروز لتكذيب الحس لهما وذلك لان الماء لو كان فيه
اجزاء نارية فاذا لاقته البشرة فلا يخلو اما ان يصل الى تلك الاجزاء سطح البشرة حال كونها كامنة اولا والقسمان باطلان اما الاول فلان البشرة لو
وصلت اليها لوجب ان تحس بسخونتها كما تحس بها اذا صار الماء حارا والحس يكذبه واما الثاني فلان الماء لطيف سهل تفرق اتصال بعض اجزائه
عن البعض لا سيما تفرق اتصاله عما يكون اتصاله به غير طبيعي فان اتصال الماء بالنار غير طبيعي واعلم ان المانعين من الاستحالة فرقتان فرقة
اصحاب الكمون والبروز وفرقة تزعم ان الحرارة في الماء الحار ليست على سبيل البروز بل انما يتسخن بسبب اجزاء نارية فيه من النار المجاورة له وهذا
المذهب ايضا باطل لتكذيب الحس له فان الجسم لو كانت حرارته بسبب ورود الاجزاء النارية عليه من الخارج لكانت الاجزاء النارية الظاهرة فيه
متساوية للاجزاء النارية الواردة عليه وليس كذلك لان جبلا من الكبريت اذا لاقته نار صغيرة كشعلة مصباح يكون كله نارا ويحترق قال

وفي الاين والوضع ظاهر اقول وقوع الحركة في مقولة الاين والوضع ظاهر اما في الاين فلكونه معلوما بالضرورة مدركا بالحس واما في الوضع
فلان الافلاك تتحرك فحركتها اما ان تكون مكانية اي اينية اي يتبدل مكان المتحرك بتلك الحركة او وضعية اي يتبدل وضع المتحرك بتلك
الحركة دون مكانه بالتدريج والاول باطل لانه لا يتبدل مكانها فتعين الثاني ضرورة انحصار حركتها فيهما وذلك لاستحالة الحركة في الكم والكيف
عليها فان قيل ان الفلك كل جزء منه متحرك في المكان وكلما كان كل جزء منه متحركا في المكان فالكل منه متحرك في المكان اجيب بان الفلك
لا جزء له بالفعل حتى يتحرك ولو فرض له اجزاء فهي لا تفارق امكنتها بل تفارق كل جزء منها جزءا من مكان الكل ان كان لكل جزء مكان وليس
مكان الجزء جزء مكان الكل بل جزء مكان الكل جزء مكان الجزء وذلك لان جزء مكان الكل لا يحيط بالجزء والمكان محيط وليس اذا فارق
كل جزء مكانه فالكل يفارق مكانه نفسه لانه فرق بين قولنا كل جزء وبين قولنا مجموع الاجزاء وذلك لان كل جزء قد يكون نصف
المجموع والمجموع لا يكون نصف نفسه لان للكلية حقيقة خاصة مباينة لحقيقة كل واحد من الاجزاء قال وتعرض لها وحدة باعتبار وحدة
المقدار والمحل والقابل واختلاف المتقابلين والمنسوب اليه مقتض للاختلاف وتضاد الاولين للتضاد ولا مدخل للمتقابلين
والفاعل في الانقسام اقول اراد ان يشير الى وحدة الحركة وتعددها فقال وتعرض لها اي تعرض للحركة وحدة شخصية باعتبار وحدة المقدار
اي الزمان فانه لو تعدد لم تكن الحركة واحدة بالشخص فان الجسم اذا انتقل من مكان الى مكان او استحال من بياض الى سواد في زمان ثم
انتقل من المكان الاول الى المكان الثاني او استحال من البياض الى السواد لم يكن الانتقال الاول والاستحالة الاولى بعينه الثاني
لامتناع اعادة المعدوم لان الانتقال الاول والاستحالة الاولى قد انعدم بانقضاء الزمان الاول وباعتبار وحدة المحل اي ما فيه الحركة
اي الحركة تعرض لها وحدة الشخص باعتبار وحدة المقولة التي وقعت فيها الحركة لانه لو تعددت المقولة لم يجب ان تكون الحركة واحدة
بالشخص فانه يمكن ان يقطع متحرك مسافة معينة ومع ذلك يستحيل وينمو بحيث يكون زمان هذه الحركات واحدا فيكون الزمان واحدا
والمقولة متعددة فلم يتحد الحركة بالشخص وباعتبار القابل اي الموضوع الذي يتحرك اي الحركة تعرض لها وحدة بالشخص باعتبار
وحدة المتحرك فانه لو تعدد المتحرك لم يكن الحركة واحدة بالشخص لامتناع قيام العرض الواحد بموضوعين فثبت ان وحدة الحركة
بالشخص يتوقف على وحدة الزمان والمحل والقابل واما وحدة المحرك فغير معتبرة في وحدة الحركة الشخصية فانا لو قدرنا محركا
حرك الجسم وقبل انقطاع حركته حركه محرك آخر كانت الحركة واحدة بالشخص مع تعدد المحرك وانما كانت واحدة بالشخص لان الحركة
وان صدرت عن محركين لكن بقي هويتها الاتصالية فيكون واحدة بالشخص واتحاد المبدأ والمنتهى لازم عند اتحاد الامور الثلثة
لكن وحدة كل منهما غير كافية فان المتحرك من مبدأ واحد قد ينتهي الى شيئين وبالعكس اي والمنتهي الى شيء واحد قد يتحرك من مبدأين
واختلاف المتقابلين اي المبدأ والمنتهى والمنسوب اليه اي ما فيه الحركة يقتضي اختلاف الحركة بالنوع فان الحركة من المركز تخالف بالنوع
الحركة من المحيط وكذلك الحركة الى المركز تخالف بالنوع الحركة الى المحيط والحركة من السواد الى البياض تخالف الحركة من الحرارة الى البرودة
ولا يشترط اختلاف الموضوع في اختلافها بالنوع لان اضافة الحركة الى الموضوع امر خارج عن ماهية الحركة عارض لها واختلاف
العوارض لا يوجب اختلاف الموضوعات في الماهية وذلك لان افراد النوع الواحد مختلفة بالعوارض مع اتحادها بالماهية ولا يشترط

ولا يشترط ايضا اختلاف الازمنة في اختلافها بالنوع لانها من عوارض الحركة واختلاف العوارض لا يوجب اختلاف الموضوعات
بالماهية ولا يشترط ايضا اختلاف المحركات والا لكان كلما اتحد المحرك اتحد الحركات بالنوع وليس كذلك لان المحرك الواحد قد يفعل
حركات مختلفة بالماهية والمحركات المختلفة قد يفعل كل واحد منها حركة موافقة في النوع لحركة اخرى وتضاد الاولين اي المبدأ
والمنتهى يقتضي تضاد الحركة كالحركة من السفل الى العلو وبالعكس ولا مدخل للمبدأ والمنتهى في انقسام الحركة ولا للفاعل فيه بل انقسام
الحركة بحسب انقسام الزمان وبحسب انقسام المسافة لانطباقها عليهما وبحسب انقسام الموضوع لان الحركة عرض حال في الجسم والجسم
منقسم والحال في المنقسم منقسم قال وتعرض لها كيفية تشتد فتكون الحركة سريعة وتضعف فتكون بطيئة ولا تختلف بهما الماهية وسبب البطؤ
الممانعة الخارجية او الداخلية لا تخلل السكنات والا لما احس بالمقابل اقول اراد ان يشير الى انقسام الحركة الى السريعة والبطيئة
فقال وقد يعرض للحركة كيفية تشتد الحركة بسبب عروض تلك الكيفية ويسمى تلك الكيفية سرعة فيكون الحركة سريعة وقد يعرض لها
كيفية تضعف الحركة بسبب تلك الكيفية ويسمى تلك الكيفية البطؤ فيكون الحركة بطيئة والحركة السريعة هي التي تقطع المسافة المساوية
في زمان اقصر او مسافة اطول في الزمان المساوي او الاقصر والبطيئة بالعكس اي هي التي تقطع المسافة المساوية في الزمان الاطول
او المسافة الاقصر في الزمان المساوي او الاطول ولا تختلف ماهية الحركة بسبب اختلاف السرعة والبطؤ وذلك لان السرعة والبطؤ
تقبلان الاشتداد والتنقص ولا شيء من الفصول يقابلهما فلا شيء من السرعة والبطؤ بفصل واذا لم يكن شيء منهما فصلا لم يكن اختلاف
الحركات في السرعة والبطؤ موجبا لاختلاف الماهية وسبب البطؤ الممانعة الخارجية ان كانت الحركة طبيعية والممانعة الداخلية ان كانت
الحركة قسرية وكلاهما ان كانت الحركة ارادية قيل ان سبب البطؤ تخلل السكنات في الحركة البطيئة ورده المص بانه لو كان البطؤ
بسبب تخلل السكنات في الحركة البطيئة لما احس بالحركة المتصفة بالسرعة المقابلة للبطؤ والتالي باطل بالحس بيان
الملازمة انه لو كان البطؤ لاجل تخلل السكنات لكانت نسبة السكنات المتخللة بين حركات الفرس الذي يتحرك من اول اليوم الى نصف
النهار خمسين فرسخا الى حركاته في ذلك الوقت كنسبة فضل حركة الاعظم الى حركات الفرس لكن الفلك الاعظم قد يقطع في ذلك الوقت
تقريبا من ربع مداره ولا شك انه ازيد من المسافة قطعها الفرس في ذلك الوقت بالف الف مرة واذا كان كذلك وجب ان يكون السكنات
المتخللة في حركات الفرس في ذلك الوقت ازيد من حركاته بالف الف مرة فيلزم ان لا يكون حركات الفرس محسوسة مع انها متصفة بالسرعة
قال ولا اتصال لذوات الزوايا والانعطاف لوجود زمان بين آني الميلين اقول اراد ان يشير الى كل حركتين مستقيمتين كالحركة الصاعدة
والهابطة بينهما زمان سكون فقال لا اتصال للحركة ذوات زوايا وهي الحركات المختلفة التي لا تكون على خط مستقيم وبالجملة لا اتصال
للحركات المختلفة بعضها ببعض بل يكون بينهما زمان سكون وقد وقع المسئلة مختلف فيها فذهب افلاطون الى نفي زمان السكون بينهما وذهب
ارسطو الى اثباته واختاره المص واحتج عليه بان الجسم المتحرك الى حد ما في الحدود وصوله الى ذلك الحد آني اذ لو كان الوصول في الزمان
والزمان منقسم ففي بعض ذلك الزمان لا يخلو اما ان يكون الجسم واصلا الى ذلك الحد اولا فان كان الاول فذلك البعض هو زمان الوصول
لا المجموع فان كان الثاني فالوصول في الباقي من الزمان فزمان الوصول هو الباقي لا المجموع واذا كان الوصول في آن فلا بد وان يكون الميل

الى ذلك الحد موجها في آن الوصول لان الميل هو العلة القريبة لوصول المتحرك الى ذلك الحد فيجب تحقق العلة القريبة عند تحقق المعلول
ثم ان الجسم اذا تحرك عن ذلك الحد ورجع عنه بعد ان كان واصلا فلا بد وان يفارق عنه بميل آخر هو علة رجوعه عن ذلك الحد ويكون ذلك الميل
مخالفا للميل الاول لامتناع ان يكون الميل الواحد علة للوصول الى حد وللاوصول اليه وذلك الميل موجود في آن اللاوصول ويكون آن
اللاوصول مغايرا لآن الوصول لامتناع وجود ميلين مختلفين في جسم واحد في آن واحد فلا يخلو اما ان يكون بين الآنين زمان اولا والثاني باطل
والا لزم تتالي الآنات فيلزم الجزء الذي لا يتجزى وهو محال فتعين الاول والمتحرك المذكور ليس بمتحرك في ذلك الزمان لانه ليس بمتحرك الى ذلك
الحد ولا عنه فوجب ان يكون زمان سكون بين الحركتين فلا يتصل الحركة الثانية بالاولى وهو المطلوب قال والسكون حفظ النسبة فهو ضد تقابل الحركة
وفي غير الاين حفظ النوع اقول اختلفوا في ان السكون هل هو ضد الحركة او عدمها عما من شانه ان يتحرك واعلم ان الجسم اذا لم يتحرك عن مكانه
كان هناك امران متلازمان احدهما عدم الحركة عنه مع انه من شانه ان يتحرك والثاني اينه الموجود زمانا فان كان السكون هو الاول والثاني
لازم له كان السكون عدميا وان كان بالعكس كان السكون وجوديا فالحكماء ذهبوا الى الاول والمتكلمون ذهبوا الى الثاني فيكون محل النزاع
لفظيا لكن الحكماء قالوا ان العقلاء اجمعوا على ان الحركة مقابلة للسكون والمقابلة بينهما لا تتحقق الا اذا تصور من السكون الامر العدمي
لان المتقابلين لا بد ان يكون حدا مما متقابلين ولما ان حد الحركة اولا ثم نطلب للسكون حدا يقابل ذلك الحد او بالعكس فان كان الاول فكان
حد الحركة انها كمال اول لما بالقوة ففي الحد ثلث الفاظ الكمال والاول والقوة فالحد الذي يكون للسكون لا بد وان يكون مقابلا لشيء منها
فعلى تقدير ان يكون السكون هو الامر الثبوتي لا يكون حده مقابلا للكمال لانه مقابله عدمي بل لا بد وان يعتبر الكمال في حده فتعين ان يوخذ في حده
ما يقابل احد اللفظين الاخيرين هكذا السكون كمال ثاني لما بالقوة او كمال اول لما بالفعل والاول يقتضي ان يكون قبل كل سكون حركة والا لم يكن
السكون كمالا ثانيا والثاني يقتضي ان يكون بعد كل حركة سكون والا لم يكن السكون اولا ومفهوم السكون لا يقتضي شيئا من الامرين فيكون الحد باطلا
فبقي ان يورد في تعريف السكون ما يقابل الكمال وهو عدمي فيلزم ان يكون السكون عدميا واما ان يحد السكون اولا ثم يحد الحركة بما يقابله فعلى
تقدير ان يكون السكون ثبوتيا لا يمكننا تعريفه الا بما يتصور منه استمرار ذلك الامر الثبوتي وذلك لا يمكن الا بذكر الزمان او لوازمه مثل ان
يقول انه الحصول في المكان الواحد زمانا او اكثر من آن واحد او الحصول في مكان بحيث يكون قبله وبعده فيه وكل ذلك لا يعرف الا بالحركة التي فرضنا
انه لا تعرف الا بعد معرفة السكون فيلزم الدور وهو محال فتعين ان يحد الحركة اولا ثم يطلب ما يقابل ذلك الحد للسكون ولا يمكن ذلك الا بان يجعل
عدميا والمص اختار ان التقابل بين الحركة والسكون تقابل التضاد وفسر السكون بحفظ النسب بين الاجسام الثابتة على حالها وفيه نظر فانه
يلزم ان يكون التعريف الذي للحركة مقابلا لهذا فيكون الجسم الواحد ليس بمتحرك ولا ساكن واختلفوا في ان المقابل للحركة هل هو السكون فيما عنه الحركة
وهو المبدا او السكون فيما اليه الحركة وهو المنتهى فذهب بعضهم الى الاول والاخرون الى الاخر واحتج الاولون بان المقابل للحركة لا تخلو عنهما والاخر مستلزم
لان الحركة متادية الى السكون في نهايتها والشيء لا ينتهي الى مقابله فتعين الاول وفيه نظر فان الحركة ينتهي الى عدمها وذلك لان كل ما هو مقابل للعدم
فبالضرورة ينتهي اليه واختار المص ان السكون يقابل الحركتين اي الحركة عنه والحركة اليه اي الحركة عن المبدا والحركة الى المنتهى واليه اشار بقوله تقابل
الحركتين ويلزم منه ان يكون السكون في المبدا والمنتهى مقابلا للحركة لما بان ان الحركة عنه واليه مقابلة للسكون فلان السكون ليس عبارة عن عدم حركة



حركة خاصة والا لكان كل متحرك بغير تلك الحركة ساكنا لان كل متحرك بغير تلك الحركة فقد عدم عنه تلك الحركة بل هو عبارة عن عدم
كل حركة فيكون الحركة عن المبدا والحركة الى المنتهى كل منهما يقابل السكون ولزم منه ان يكون السكون في المبدا والمنتهى مقابلا
للحركة والسكون في غير الاين من المقولات الاخر التي وقعت فيها الحركة عبارة عن حفظ النوع في المقولة التي وقعت فيها الحركة قال
ويتضاد لتضاد ما فيه اقول السكون قد يعرض له تضاد كما يعرض للحركة لكن تضاد السكون انما هو لتضاد ما فيه السكون اعني المكان
الذي فيه سكون الجسم او النوع الذي يكون السكون فيه فان السكون في المكان الاعلى يضاد السكون في المكان الاسفل وسكون الجسم في الحرارة
يضاد سكونه في البرودة قال وهو الكون طبيعي وقسري وارادي فطبيعي الحركة انما يحصل عند مقارنة امر غير طبيعي لرد الجسم اليه فيتقف
فلا يكون دورية وقسريها تستند الى قوة مستفادة قابلة للضعف وطبيعي السكون مستند الى الطبيعة مطلقا اقول الكون اعني حصول
الجوهر في الحيز اعني الجنس الشامل للحركة والسكون كما اصطلح عليه المتكلمون ينقسم الى طبيعي وقسري وارادي لان مبداه اما خارج عن ذات
الكائن اولا والاول هو القسري والثاني اما ان يكون بالشعور اولا فالذي مبداه غير خارج وبدون الشعور هو الطبيعي والذي مبداه خارج هو القسري والذي
مبداه غير خارج وبالشعور هو الارادي فطبيعي الحركة انما يحصل عند مقارنة امر غير طبيعي لان الحركة امر غير قار الذات والطبيعة
ثابتة قارة الذات وغير الثابت لا يكون مقتضى للثابت بالذات بل لا بد من مقارنة امر آخر الى الطبيعة ويكون ذلك غير طبيعي لترد
الطبيعة الجسم الى الامر الطبيعي بالانتقال عن ذلك الامر الغير الطبيعي كحصول الماء في مكان الهواء فانه امر غير طبيعي لطبيعة الماء
فالطبيعة تقتضي الرد الى الامر الطبيعي وهو حصول الماء في مكانه بالحركة فانه لو كان في مكانه الطبيعي لم يقتض الحركة فيقف الجسم
عن الحركة عند رده الى الحالة الطبيعية فغاية الحركة الطبيعية رد الجسم الى الامر الطبيعي بعد عدمه فلا يكون الحركة الدورية
طبيعية لان نفس الحركة ليست مطلوبة بالطبع بل المطلوب بالطبع الرد الى الامر الطبيعي عند حصول الامر الغير الطبيعي بالحركة
فكل حركة طبيعية فهي تستدعي هربا عن حالة غير طبيعية وطلبا لحالة طبيعية ولا شيء من الحركات الدورية كذلك لان كل نقطة تفرض
ان يكون مطلوبة بالحركة يكون مهروبا عنها بتلك الحركة ومن المحال ان يكون المطلوب بالطبع متروكا بالطبع قال فان قيل الحركة المستقيمة
تطلب بها نقطة وعند الوصول اليها تفارقها بالطبع فيكون المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع اجيب بان كل نقطة تفرض في الحركة
المستقيمة فانها وان كانت مطلوبة بالطبع مهروبا عنها بالطبع لكن لا يكون بحركة واحدة لان الهرب عنها بحركة غير الحركة التي بها يطلب
الوصول اليها بالطبع والحركة القسرية يستند الى قوة في المتحرك مستفاد من مبدا خارجي وتلك القوة قابلة للضعف فلا تزال تضعف
بمصادمات الجرم المخروق بالحركة الى ان تصير مغلوبة للطبيعة فيستولي الطبيعة وتعيد الجسم بالحركة الطبيعية الى مكانه
الطبيعي والسكون الطبيعي مستند الى الطبيعة مطلقا بخلاف الحركة الطبيعية فانها تستند الى الطبيعة بشرط مقارنة امر غير طبيعي
قال وتعرض البساطة ومقابلها للحركة خاصة اقول الحركة قد يكون بالذات وهي الحركة التي تحصل في الجسم على الحقيقة وقد يكون بالعرض
وهي الحركة التي لا تحصل في الجسم حقيقة بل فيما يقارنه لكن يلزم من حركة ذلك المقارن عدم بقاء مسامتته مع الامور الخارجة والمتحرك
بالعرض قد يكون قابلا لان يعرض لها الحركة بالفعل وقد لا يكون قابلا له فمثال الاول حركة النملة على الرحى ومثال الثاني حركة الصورة

الحالة في الهيولي اذا عرفت ذلك فنقول الحركة قد تكون بسيطة وهي مثل حركة الحجر الى فوق وقد تكون مركبة مثل حركة النملة على الرحى اذا كانت مخالفة لحركة الرحى في الجهة فان كلام من حركة الرحى وحركة النملة بالنظر الى نفسها بسيطة لكن اذا نظر الى حركة النملة من حيث هي حاصلة من حركتها بالذات وحركتها بالعرض بسبب حركة الرحى يكون مركبة والحركتان اذا تركبتا وكانتا الى جهة واحدة احدثتا حركة تساوي مجموعهما وان كانتا في جهتين متضادتين احدثتا حركة مساوية لفضل البعض على البعض او سكونا ان لم يكن فضل فالحركة المركبة لا تتصور الا في المتحرك بالعرض لامتناع حركة الجسم الواحد والمتحرك بالذات الى جهتين مختلفتين **قال ولا يعلل الجنس ولا انواعه مما يقتضي الدهر اقول** اختلف المتكلمون في ان الحصول في الحيز الذي هو جنس الانواع الاربعة هل هو معلل بمعنى غير الاعتماد فذهب ابو هاشم واتباعه الى انه يوجد معنى اخر يعلل به الحركة والسكون وذهب ابو الحسين وباقي المتكلمين الى انتفاء ذلك المعنى وتوهم طائفة ان المعنى المذكور هو الكائنية فاشار المصنف الى ابطال هذا التوهم بقوله ولا يعلل الجنس اي الحصول في الحيز ولا انواعه اي الحركة والسكون بما يقتضي الدهر وهو الكائنية وذلك لان الكائنية عندهم معللة بالكون الذي هو الحصول في الحيز فلو علل الحصول في الحيز وانواعه بها لزم الدور هذا ما انتهى منه **قال الخامس متى وهو النسبة الى الزمان او طرفه اقول** الجنس الخامس من المقولات التسع متى وهي نسبة ما للشيء الى الزمان وهو كونه فيه نفسه او في طرفه فان كثيرا من الاشياء تقع في طرف الزمان ولا تقع في الزمان ويسأل عنه بمتى واذا نسب الشيء الى الزمان فاما ان ينسب الى زمان يطابقه ولا يفضل عنه كقولهم كان هذا الامر في وقت الزوال او الى زمان اعم من ذلك كقولهم كان هذا الامر في سنة كذا ولم يكن في جميع السنة بل في جزء منها فالاول حقيقي والثاني غير حقيقي كالاين لكن الزمان المطابق مخالف للمكان المطابق في انه ينسب الى الزمان الواحد الحقيقي الى اشياء كثيرة بخلاف المكان الحقيقي الواحد فانه لا يمكن الى ان ينسب اكثر من شيء واحد **قال والزمان مقدار الحركة من حيث التقدم والتاخر العارضان لها باعتبار اخر اقول** لما كان متى نسبة الى الزمان اراد ان يشير الى ماهية الزمان فقال الزمان مقدار الحركة من حيث التقدم والتاخر العارضان للحركة باعتبار اخر والحركة تتجزى في نفسها باعتبار تجزي المسافة ويصير بعضها متقدما وبعضها متاخرا بحسب تقدم بعض اجزاء المسافة وتاخر بعضها بحسب الوضع والمتقدم من الحركة ما يوجد في المتقدم من المسافة والمتاخر منها ما يوجد في المتاخر من المسافة لكن المتقدم من المسافة يوجد مع المتاخر منها بخلاف المتقدم والمتاخر من الحركة فانهما لا يوجدان معا فيكون للمتقدم والتاخر خاصية لحقتها من جهة عروضهما لاجزاء الحركة ويكون للحركة مقدار بحسب التقدم والتاخر العارضين لها باعتبار اخر غير اعتبار عروضهما للمسافة ولها مقدار اخر من جهة المسافة فان الحركة تزيد بزيادة المسافة وتنقص بنقصانها فالزمان مقدار الحركة من جهة التقدم والتاخر العارضين لها باعتبار انهما لا يجتمعان في الوجود معا ولما كان الزمان ظاهر الانية خفي الماهية اشار الى بيان ماهيته ولم يتعرض لوجوده **قال وانما يعرض المقولة بالذات للمتغيرات وبالعرض لعروضها ولا يفتقر وجوده موضوعها وعدمه عليه والطرف كالنقطة وعدمه في الزمان وحدوث العالم يستلزم حدوثه اقول** مقولة متى انما تعرض بالذات للمتغيرات كالحركة وما يتبعها من الامور وتعرض لموضوع المتغيرات كالاجسام بالعرض فان ما لا تغير فيه لا يعرض له متى الا باعتبار صفات متغيرة له كالاجسام فانها بواسطة



بواسطة عروض المتغيرات لها يعرض لها متى ولا يفتقر وجود موضوع المتغيرات ولا عدمه الى الزمان لان موضوع المتغيرات متقدم على المتغيرات ضرورة تقدم الموضوع على عارضه والمتغيرات متقدمة على الزمان لان الشيء متقدم على مقدارة القائم به فيكون موضوع المتغيرات متقدما على الزمان لان المتقدم على المتقدم متقدم فلو افتقر وجود الموضوع او عدمه اليه لزم الدور والطرف يعني الآن لا يكون جزءا من الزمان لانه فصل مشترك بين الماضي والمستقبل فلو كان جزءا للزمان لما امكن قسمة الزمان الى قسمين مثلا نقول من الغداة الى الآن ومن الآن الى العشاء فان كان الآن جزءا لم يكن هذه القسمة صحيحة لانه يكون غير داخل في القسمين وهو جزء من الشيء المنقسم الى قسمين فيلزم التثليث فالآن عرض حال في الزمان كالنقطة فانه فصل مشترك بين الخطين وهو عرض حال في الخط **قوله** وعدمه في الزمان اشارة الى جواب دخل مقدر **توجيهه** ان يقال الآن جزء من الزمان لان الآنات متتالية فيكون الآن جزءا وانما قلنا ان الآنات متتالية لان عدم الآن اما على التدريج او دفعة والاول باطل والا لكان الآن منقسما والثاني يقتضي ان يكون عدمه متصلا بآن وجوده فيلزم تتالي الآنين فيلزم ان يكون الآن جزءا من الزمان لان عروضه انما يكون على تقدير ان يكون الزمان متصلا وعلى تقدير تتالي الآنين لا يكون الزمان متصلا في نفسه **توجيه** الجواب ان يقال قولكم عدم الآن لا يكون على التدريج او دفعة تقسيم غير منحصر لان هناك قسما ثالثا وهو ان يكون عدمه في جميع الزمان الذي بعده لا على معنى ان عدم شيء واحد منطبق على زمان لا يمكن ان يوجد الا في زمان كالحركة بل بمعنى انه لا يوجد في ذلك الزمان آن الا ويكون عدمه فيه فيكون عدم الآن انما حصل في جميع الزمان الذي يكون ذلك الآن طرفه وذلك كالنقطة فانها موجودة في طرف الخط وليست موجودة في نفس الخط المتصل فيصدق انها معدومة في نفس الخط ولا يصدق انها معدومة في طرفه وحدوث العالم يستدعي حدوثه اعني اذا ثبت ان العالم وهو ما سوى الله سبحانه حادث يلزم منه ان الزمان ايضا حادث لان الزمان ايضا من جملته **قال السادس الوضع وهو هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبتين وفيه تضاد وشدة وضعف اقول** الجنس السادس من المقولات التسع الوضع وهو هيئة تعرض للجسم لاجل نسبتين نسبة تقع بين اجزائه وبين جهات اجزائه في ان يكون لبعض منها موازاة وانحراف ونسبتها بالقياس الى امور خارجة عن موضوع تلك الهيئة لامكنة حاوية او متمكنات محوية كالقيام والقعود والاستلقاء والانبطاح والوضع يطلق على معنيين آخرين احدهما كون الشيء بحيث يمكن ان يشار اليه اشارة حسية فالنقطة بهذا المعنى ذات وضع دون الوحدة والثاني هيئة تعرض للشيء بالقياس الى نسبة اجزائه بعضها الى البعض والاول منهما واحد من المقولات التسع وفي الوضع تضاد لان وضع الانسان ورجلاه على الارض ورأسه في الهواء متضاد لوضعه لو كان بالعكس وذلك لانهما امران وجوديان يتعاقبان على موضوع واحد ولا يجتمعان فيه وبينهما غاية الخلاف وفي الوضع شدة وضعف لان الشيء قد يكون اشد انتصابا وانحناء من غيره **قال السابع الملك وهو نسبة التملك اقول** الجنس السابع من المقولات التسع الملك وهو نسبة الشيء الى ملاصق ينتقل بانتقاله كالتسلح والتنعل والتختم والتقمص ومنه جزئي كهذا التسلح وكلي كالتسلح ومنه ذاتي كحال الهرة عند اهابها ومنه عرضي كحال الانسان عند تقمصه **قال الثامن والتاسع ان يفعل وان ينفعل والحق ثبوتهما ذهنا والا يلزم التسلسل اقول** الجنس الثامن والتاسع من المقولات التسع هو ان يفعل وان ينفعل اما ان يفعل فهو عبارة عن تاثير الشيء في غيره

تأثيرا غير فاذا الذات لحالة مادام يؤثر هو ان ينفعل كذلك مثل التسخين مادام يتسخن والقطع مادام يتقطع واما ان ينفعل فهو عبارة عن تأثر
الشيء عن غيره مادام يتأثر كالتسخن مادام يتسخن والتبرد مادام يتبرد والتقطع مادام يتقطع واختلفوا في هاتين المقولتين هل هما من
الموجودات الخارجية او اعتبارية لا وجود لهما في الخارج واختار المص الثاني واحتج بانهما ذهنيا اذ لو كانتا موجودتين في الخارج يلزم
التسلسل والتالي باطل بيان الملازمة انهما لو كانتا موجودتين في الخارج فالمؤثرية والمتأثرية من لواحق المؤثر والمتأثر فيفتقر
اليهما فيكون تأثير كل واحد منهما فيما يلحقه زايدا عليه والكلام فيهما كالكلام في الاولين ويلزم التس قال المقصد الثالث في اثبات الصانع
وصفاته وآثاره وفيه فصول الاول في وجوده الموجود ان كان واجبا فهو المط والا استلزمه لاستحالة الدور والتسلسل اقول لما فرغ من المقصد
الثاني شرع في المقصد الثالث وذكر فيه ثلثة فصول ١ في اثبات الصانع ٢ في صفاته مما يجوز عليه وما لا يجوز عليه ٣ في افعاله وآثاره
وابتدأ باثبات وجوده لانه هو الاصل والدليل عليه انه لا شك في وجود موجود فذلك الموجود لا يخ اما ان يكون واجبا او ممكنا فان كان واجبا فهو المط
وان كان ممكنا فله مؤثر موجود بالضرورة فذلك المؤثر الموجود لا يخ اما ان يكون واجبا او ممكنا فان كان الاول فهو المطلوب وان كان الثاني فله مؤثر
موجود فذلك المؤثر ان كان موجودا فهو المط وان كان ممكنا فلا بد وان ينتهي الى مؤثر موجود واجب والا لدار او تسلسل وكل منهما باطل لما مر في المقصد
الاول في فصل العلة والمعلول قال الثاني في صفاته وجود العالم بعد عدمه ينفي الايجاب والواسطة غير معقولة ويمكن عروض الوجوب والامكان
للاثر باعتبارين واجتماع القدرة على المستقبل مع العدم وانتفاء الفعل ليس فعل الضد اقول لما فرغ من الفصل الاول شرع في الفصل الثاني
فبدأ بالقدرة ذهب جميع المليين الى ان تأثيره تع في ايجاد العالم بالقدرة والاختيار بمعنى انه يصح منه فعل العالم وتركه وذهب الفلاسفة
الى ان تأثيره في وجود العالم بالايجاب على معنى ان العالم لازم لذاته كتأثير الشمس بالاضاءة فانه لازم لذاتها واحتج على انه قادر بان وجود
العالم بعد عدمه ينفي كون تأثيره سبحانه وتع فيه بالايجاب والاول ثابت لما بينا من قبل ان العالم حادث فانتفى الثاني بيان المنافاة
ان تأثيره في وجود العالم ان كان بالايجاب يلزم قدم الاثر لانه لا يخ اما ان لا يتوقف وجوده عنه على شرط او يتوقف على شرط قديم وعلى التقديرين
يلزم قدمه والا يلزم تخلف الاثر عن المؤثر التام وموجبه او يتوقف على شرط حادث وهو باطل والا لم يكن العالم علما بل بعضه ولانه لو توقف على شرط
حادث فالكلام فيه كالكلام في العالم ولزم التس لكنهما ان حدوثه بحدوث شرط آخر مقارنة اولا الى اول ان كان يحدوث شرط زايل لانه
يح يكون كل حادث مشروطا بحادث آخر قبله ويلزم منه قدم حوادث لا الى اول وكلا هما مح لما مر فثبت ان تأثيره في وجود العالم يلزم منه
قدمه ونفي اللازم مناف لعين الملزوم واذا انتفى كونه موجبا تعين ان يكون قادرا مختارا اذ لا واسطة بينهما لان صدور الفعل عنه كان مع
جواز ان لا يصدر عنه او مع امتناع ان لا يصدر عنه فان كان الاول كان المؤثر قادرا وان كان الثاني كان المؤثر موجبا قوله والواسطة غير معقولة
اشارة الى جواب اعتراض على الدليل المذكور توجيهه ان يقال ما ذكرتم من الدليل لا يقتضي الا ان يكون المؤثر في العالم هو القادر ولم لا يقتضي ان
يكون واجب الوجود سبحانه وتع هو القادر فلم لا يجوز ان يكون الواجب لذاته اقتضى على سبيل الايجاب موجودا قديما ليس بجسم ولا جسماني قادرا
وذلك القادر هو الذي اوجد العالم بالقدرة تقرير الجواب ان الواسطة بين الواجب تع والعالم غير معقولة لان ذلك القادر الذي هو الواسطة يمتنع
ان يكون واجب الوجود لامتناع اجتماع واجبي الوجود في الوجود ولانه حينئذ لا يكون صادرا عن الواجب تع واذا لم يكن واجبا يكون ممكنا فيكون



فيكون من جملة العالم لان المراد من العالم ما سوى الله تع فلا يكون واسطة بين الله وبين العالم والا يلزم ان يكون واسطة بين الله وبين نفسه
وبموجبه قيل في دفع هذا الاعتراض لا يجوز ان يكون واجب الوجود مقتضيا للقادر على سبيل الايجاب لان القادر من شانه التغير والاختلاف
والموجب لا يقتضي الا امرا ثابتا على نهج واحد غير مختلف وفيه نظر اذ يجوز ان يكون الاختلاف والتغير راجعا الى قدرة القادر لا الى الموجب قوله
ويمكن عروض الوجوب والامكان للاثر باعتبارين هذا جواب معارضة للدليل المذكور توجيهه ان يقال الدليل الذي ذكرتم وان دل على ان واجب
الوجود قادر لكن عندنا ما ينفيه وذلك لان القادر هو الذي ان شاء فعل وان شاء ترك وذلك مح وذلك لان المؤثر في
وجود الشيء ان استجمع جميع ما لا بد منه في المؤثرية وجوديا كان او عدميا امتنع منه الترك لامتناع عدم الاثر عند وجود المؤثر التام بالضرورة
فلا يكون متمكنا من الترك فلا يكون قادرا وان لم يستجمع امتنع الفعل لامتناع وجود الاثر عند عدم المؤثر التام بالضرورة فلم يتمكن من الفعل
فلا يكون قادرا واذا امتنع ان يكون المؤثر قادرا امتنع ان يكون الواجب قادرا لانه مؤثر توجيه الجواب ان يقال نختار ان المؤثر مستجمع
لجميع الشرائط التي لا بد منها في المؤثرية واستجماعه بان يكون المؤثر المختار ما خوذا مع قدرته التي يستوي بالنسبة اليها طرفا الفعل
والترك ومع داعيته التي يترجح احد الطرفين وح يجب وقوع الفعل بعدهما فالوجوب بالقدرة والداعي لا ينافي تمكنه من الفعل والترك
واستواء الطرفين بالنسبة الى القدرة وحدها فان وجوب الفعل باعتبار القدرة والداعي والامكان اي استواء الطرفين وتمكنه من
الفعل والترك بالنسبة الى القدرة وحدها قيل في جواب هذه المعارضة المؤثر المستجمع لجميع ما لا بد منه في المؤثرية يكون تارة مصدرا
للاثر وتارة لا يكون من غير تغير حال البتة في الحالين فلا يمتنع الترك ح وفيه نظر لانه ح يكون ترجيحا لاحد الطرفين على الآخر وتجويزه
يقتضي تجويز انقلاب الممكن لذاته في وقت واجبا لذاته في وقت آخر فانسد باب اثبات الصانع لا يقال المختار يجوز ان يختار احد الجائزين
بلا مرجح وذلك لان الجايع يختار احد الرغيفين المتساويين من غير ترجيح احدهما على الآخر لانا نقول المختار هو الذي يكون فعله تبعا لارادته
وداعيته والداعي يكفي في الترجيح والجايع والهارب لم يختر كل منهما احد المتساويين بل غايته ان المرجح غير معلوم وعدم العلم لا يقتضي
عدم الوقوع قوله واجتماع القدرة على المستقبل مع العدم جواب عن معارضة اخرى للدليل المذكور توجيهها ان يقال ما ذكرتم وان دل
على انه قادر لكن عندنا ما ينفيه وذلك لان المؤثر في الشيء لو كان قادرا فتمكنه اما ان يكون ثابتا حال حصول احد الطرفين او قبل حصول شيء منهما
والاول مح لان حال حصول ذلك الطرف يكون ذلك الطرف واجب الحصول واذا كان ذلك الطرف واجب الحصول كان الطرف الآخر ممتنع الحصول فلا يكون
متمكنا من الطرفين لاستحالة التمكن من الواجب والممتنع والثاني ايضا مح لانه ح يكون متمكنا من الطرفين بالنسبة الى الاستقبال لكن شرط الحصول
في الاستقبال حصول الاستقبال في الحال والاستقبال في الحال مح فشرط الحصول في الاستقبال مح فلا يكون مقدورا تقرير الجواب ان يقال
ان اجتماع القدرة على الفعل في الاستقبال مع عدم الوقوع في الحال ممكن في الحال ومع الوقوع في الحال ممتنع في الحال والمح انما لزم من جمع وقوعه
في الحال وهو وقوع القدرة ووقوع الفعل والحاصل ان شرط الحصول في الاستقبال التمكن بالنسبة الى الاستقبال في الحال لا الحصول في الاستقبال
في الحال واجتماع التمكن من الفعل بالنسبة الى الاستقبال مع عدم الوقوع في الحال ممكن في الحال قوله وانتفاء الفعل ليس فعل الضد جواب
معارضة اخرى للدليل المذكور توجيهها ان يقال لو كان المؤثر قادرا لكان الفعل والترك مقدورين لان القادر متمكن منهما والثاني باطل لان

الترك غير مقدور لان الترك عدم والعدم نفي محض والنفي المحض لا يكون مقدورا تقرير الجواب ان القادر هو الذي يصح منه ان يفعل ويصح منه ان لا يفعل
لا ان يفعل الترك فان انتفاء الفعل غير فعل الضد اي غير فعل الترك قال وعمومية العلة تستلزم عمومية الصفة اقول لما بين انه تعالى قادر اراد
ان يبين انه قادر على كل الممكنات والدليل عليه ان علة المقدورية عامة في جميع الممكنات وعمومية العلة تستلزم عمومية الصفة اي المقدورية
بالنسبة الى جميع الممكنات وانما قلنا ان علة المقدورية عامة في جميع الممكنات لان علة المقدورية الامكان لان الامتناع والوجوب محيلان
المقدورية والامكان وصف مشترك بين جميع الممكنات فيكون جميع الممكنات مقدورا له تعالى فيكون قادرا على جميع الممكنات قال والاحكام والتجرد واستناد
كل شيء اليه دلائل العلم والاخير عام اقول لما فرغ من بيان كونه قادرا اراد ان يشير الى انه تعالى عالم اتفق جمهور العقلاء الى انه تعالى عالم الا قدماء
الفلاسفة فانهم قالوا العلم حصول صورة المعلوم في العالم وهو يستدعي اضافة ما للعالم الى المعلوم والعالم والمعلوم ان كانا متغايرين
فلا بد من ان يتصور العالم بصورة المعلوم ولا يمكن ان يقبل الواجب الوجود شيئا من غيره وان كانا واحدا فلا بد فيه من تغاير اعتباري حتى
يتصور الاضافة بينهما ولا كثرة في الواجب الوجود بوجه من الوجوه فهو لا يوصف بالعلم بوجه واحتج المصنف على مذهب الجمهور بوجوه ١ تقريره ان افعال
الله تعالى محكمة متقنة فيها ترتيب عجيب وتاليف لطيف يظهر لمن يتامل احوال الخلق وتشريح الاعضاء ويتفكر في هيئة الافلاك ووجوه النيرات
العلوية وحركاتها وبديهة العقل حاكمة بان امثال ذلك لا تصدر عن الجاهل ولا يتكرر وقوع الفعل المحكم المتقن من فاعل جاهل ٢
انه تعالى مجرد لما عرفت ولما سياتي وكل مجرد عالم لما عرفت ايضا ٣ انه مبدا لجميع الموجودات لانه لا مستند اليه بلا واسطة
او بواسطة والمبدا عالم بذاته لان العلم عبارة عن حصول المدرك عند المجرد والمبدا لا يغيب عن ذاته فيكون عالما بذاته وقد عرفت
ان العلم بالعلة يستدعي العلم بالمعلول فيلزم ان يكون عالما بجميع الموجودات بخلاف الوجه الاول والثاني فانهما يدلان على انه تعالى عالم
ولا يدلان على عموم علمه بالنسبة الى جميع الموجودات قال والتغاير اعتباري اقول هذا جواب اعتراض وارد على كونه تعالى عالما بذاته
تقرير الاعتراض ان العلم يستدعي اضافة والاضافة لا تتصور بدون المتغايرين والمبدا منزه عن الكثرة واحد حقيقي لا اثنينية فيه
اصلا فيمتنع ان يكون عالما بنفسه تقرير الجواب ان علمه تعالى بذاته عين ذاته بالذات ومغاير له بنوع من الاعتبار وتغاير الاعتبار كاف
في تحقق الاضافة فان الاضافة لا يستدعي تغاير المتضايفين بالذات قيل تغاير الاعتبار انما يكون بحسب تغاير كونه عالما ومعلوما
وتغاير كونه عالما ومعلوما انما يتحقق باعتبار قيام العلم به فيكون تغاير الاعتبار فرعا لقيام العلم به فلو كان قيام العلم به فرعا لتغاير
الاعتبار لزم الدور اجيب بان تغاير الاعتبار انما يتوقف على تغاير العلم والمعلوم بالاعتبار وتغاير العلم والمعلوم بالاعتبار
لا يتوقف على قيام العلم به بل يتوقف على اعتبار كونه عالما ومعلوما واعتبار كونه عالما ومعلوما لا يتوقف على تغاير العالم والمعلوم بالاعتبار
فلا دور قال ولا يستدعي العلم صورا مغايرة للمعلومات عنده لان نسبة الحصول اليه اشد من نسبة الصور المعقولة لنا اقول هذا جواب
اعتراض على انه تعالى عالم بغيره من الموجودات تقرير الاعتراض انه تعالى لو كان عالما بغيره من الموجودات والمعلومات لا تتحد بالعالم ولا بعضها
مع بعض بل يكون صورا مغايرة لها متقررة في ذاته سبحانه وتعالى فيكون ذاته فاعلا وقابلا معا ويكون موصوفا بصفات حقيقية فيكون محلا
للمعلومات الممكنة المتكثرة تقرير الجواب انه تعالى كما لا يحتاج في كونه عالما بذاته الى صورة غير ذاته التي بها هو هو فلا يحتاج في علمه الى الصور



بما يصدر عن ذاته الى الصورة غير صورة ذلك الصادر وكونه تعالى محلا لتلك الصورة المعلومة ليس بشرط في علمه بها بل حصول
الصورة للعالم هو علمه به فلو حصل الصورة بوجه آخر غير الحلول في العالم حصل العلم ولا شك ان حصول الشيء لفاعله في كونه حصولا
لغيره اشد من حصول الشيء لقابله فاذن واجب الوجود تعالى عالم بجميع المعلومات من غير ان تحل فيه لان الموجودات باسرها حاصلة
له من حيث انها صادرة عنه لا يعزب عنه مثقال ذرة يحيط بجميع الكليات والجزئيات على وجه كلي وجزوي من غير لزوم محال قال
وتغير الاضافات ممكن اقول هذا جواب عن اعتراض وارد على كونه تعالى عالما بالجزئيات على سبيل الجزئي على زمانيا بحكم انه
واقع قبل او يقع الآن او لم يقع تقريره انه لو كان عالما بالجزئيات على زمانيا لكان محلا بالتغير لان هذا النوع من العلم يحدث
مع حدوث المعلوم ويزول مع زواله والتالي باطل تقرير الجواب انا نمنع بطلان التالي لان التغير في الاضافات والتغير فيها جائز
لانه لا يوجب التغير في الذات لانها من الاعتبارات قال ويمكن اجتماع الوجوب والامكان باعتبارين اقول هذا جواب عن اعتراض
على كونه تعالى عالما بالامور المتجددة قبل وقوعها تقريره لو كان عالما بالامور المتجددة قبل وقوعها لكانت تلك الامور واجبة والا لا مكن
ان لا توجد فينقلب علمه تعالى جهلا وهو محال ويكون ايضا ممكنة لانها امور متجددة فيلزم ان يكون تلك الاشياء واجبة ممكنة وهو محال
تقرير الجواب انه ان اريد بكونها واجبة انها واجبة الصدور من العلم فباطل لان العلم لا يكون موجبا لصدور المعلوم من العالم
ضرورة كونه عالما بذاته وبالمعدومات مع ان علمه لا يكون موجبا لصدور المعلوم من العالم ضرورة كونه عالما بذاته مع ذاته غير
ولا لصدور المعدومات عنه وان اريد بكونها واجبة كونها بحيث يطابق علمه فهو صحيح لكن لا امتناع في ذلك لان الوجوب باعتبار
المطابقة والامكان بحسب الذات ويجوز ان يكون شيء واحد واجبا وممكنا بالاعتبارين قال وكل قادر عالم حي بالضرورة اقول
اتفق جمهور العقلاء على انه تعالى حي لانه قادر عالم وكل قادر وعالم حي بالضرورة لكن اختلفوا في معنى الحياة فذهب النافون للصفات
الثبوتية لله تعالى الى انها سلبية معناها انه لا يستحيل ان يكون عالما قادرا وذهب المثبتون للصفات الى ان الحياة صفة زائدة
لاجلها يصح ان يعلم ويقدر والا لم يكن حصول هذه الصحة اولى من لا حصولها وفيه نظر اذ يجوز ان يكون حقيقته المخصوصة
كافية في هذه الصحة قال وتخصيص بعض الممكنات بالايجاد في وقت يدل على ارادته تعالى وليست زائدة على الداعي والا لزم التسلسل
او تعدد القدماء اقول اتفق المسلمون على انه تعالى مريد لكنهم اختلفوا في معناه فذهب الاشاعرة وابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم
الى ان الارادة صفة زائدة على العلم وذهب النجار الى انها كونه تعالى غير مغلوب ولا مستكره وذهب الكعبي الى ان الارادة بالنسبة
الى افعاله هي علمه بها وبالنسبة الى افعال غيره هي امره بها وذهب ابو الحسين البصري الى انها هي علمه تعالى بما في الفعل من
المصلحة الداعية الى الايجاد واحتج المصنف على ثبوت الارادة مطلقا بان تخصيص بعض الممكنات بالايجاد في وقت مع جواز
حصول غيره من المقدورات يحتاج الى مخصص وهو الارادة وذلك لان القدرة نسبتها الى جميع المقدورات على السواء
وليست الارادة صفة زائدة على الداعي لانها لو كانت صفة زائدة فان كانت قديمة لزم تعدد القدماء وان كانت حادثة احتاج
تخصيصها من جميع المقدورات بوقت دون غيرها الى ارادة اخرى ولزم التسلسل قال والنقل دل على اتصافه بالادراك والعقل

على استحالة الآلات اقول اراد بالادراك هاهنا ادراك المحسوسات والنقل دل على انه تع سميع بصير والسميع هو المدرك للمسموعات والبصير هو المدرك للمبصرات لكن يكون في حقنا بالآلات جسمانية مثل السامعة والباصرة والعقل دل على استحالة ادراكه تع بالآلات جسمانية فيكون السمع والبصر في حقه تع لا يكون بالات جسمانية فيكون راجعا الى العلم بالمسموعات والمبصرات او الى صفة اخرى غير العلم بالمسموعات والمبصرات لكن لا يكون بالات جسمانية

قال وعمومية قدرته تدل على ثبوت الكلام والنفساني غير معقول وانتفاء القبيح يدل على صدقه اقول اتفق المسلمون على انه تع متكلم لكن اختلفوا في معناه فذهبت المعتزلة الى ان معناه كونه موجدا للحروف والاصوات الدالة على معان مرادة وذهبت الاشاعرة الى ان معناه هو المعنى القايم بالنفس الذي يعبر عنه بالعبارات المختلفة ويسمى ذلك الكلام الكلام النفساني واختار المص مذهب المعتزلة واحتج عليه بان عمومية قدرته تدل على ثبوت الكلام لان جميع الحوادث واقع بقدرته فالحروف والاصوات الدالة على المعاني الحاصلة في الاجسام ايضا واقع بقدرته والكلام النفسي اي الكلام القايم بالنفس الذي ليس بعلم ولا ارادة غير معقول اذ لا نعقل معنى غير ما ليس بامر ولا نهي ولا خبر ولا استخبار وهو قديم اذ لو كان قايما به لزم تعدد القدماء ويمتنع ان يكون قايما بغيره لانه خلاف مذهبهم وكلامه تع صادق لان الكذب قبيح والقبيح لا يجوز على الله تع لانه حكيم والحكيم لا يصدر عنه القبيح

قال ووجوب الوجود يدل على سرمديته ونفي الزايد والشريك والمثل والتركيب بمعانيه والضد والتحيز والحلول والاتحاد والجهة وحلول الحوادث فيه والحاجة والالم مطلقا واللذة المزاجية والمعاني والاحوال والصفات الزايدة عينا اقول اراد ان يشير الى صفاته تع التابع لوجوب الوجود فمنها البقاء اتفق جميع المثبتين للصانع تع على انه باق ابدا والدليل عليه انه واجب الوجود ووجوب الوجود يدل على انه باق ابدا اي لا يعدم اصلا والا لكانت ممكنا فيلزم الانقلاب ثم اختلفوا فذهبت الاشاعرة الى انه تع باق ببقاء يقوم به وذهب القاضي وامام الحرمين الى نفيه واختاره المص والحكماء ونفي الزايد اي وجوب الوجود يدل على نفي زايد على الذات مثل البقاء وذلك لان المعقول من البقاء الذي هو الزايد صفة تقتضي ترجيح الوجود على العدم في الزمان الثاني وهذا ممتنع في الواجب اذ يستحيل ان يكون رجحان وجوده على عدمه معللا بمعنى

ومنها نفي الشريك اي وجوب الوجود يدل على نفي الشريك اي حقيقته التي هي الوجود الخاص المتصف بالوجوب الذاتي لا يكون مشتركا بين اثنين بل هو واحد حقيقي وذلك لانه لو كان مشتركا بين اثنين فلا يخ اما ان يكون تمام حقيقتهما او داخلا فيهما او خارجا عنهما والثالث باطل لانه لو كان خارجا عنهما لا يخ اما ان يكون عارضا لهما اولا فان لم يكن عارضا لهما لم يكن واحدهما واجب الوجود وان كان عارضا لهما وكل عارض محتاج الى معروضه وكل محتاج ممكن فلا يكون الواجب واجبا هف وايضا يلزم ان يكون لكل واحد منهما ماهية ووجود يعرض لها فلم يكن واحدهما واجبا لما عرفت ان الواجب لا يكون له وجود وماهية والثاني ايضا باطل والا يلزم ان يكون كل منهما مركبا مما به الاشتراك وما به الامتياز وقد عرفت ان واجب الوجود لا يكون مركبا من امرين والاول ايضا باطل لانه لا يكون الخصوصية التي بها يمتاز كل واحد منهما عن الآخر خارجة عن حقيقتها المشتركة بينهما مضافة اليها فان كانت في كل واحد منهما كان كل واحد منهما من حيث هو موجود ممتاز عن الآخر ممكنا فلا يكون كل واحد منهما واجبا وايضا لا يكون خصوصية اح لازمة للحقيقة من حيث هي بالضرورة والا امتنع التحقق بدونها فيفتقر ماله تلك الخصوصية في تلك الخصوصية الى غيره فلا يكون واجبا وايضا لو كان علة الخصوصية الذات من حيث هي لم يوجد منها الا واحد ولكان مخصصا قبل تلك الخصوصية لان العلة لا بد وان يكون متخصصة متعينة قبل المعلول فيكون لها خصوصية اخرى





ويلزم التسلسل او الدور واذا افتقر واحد منهما في الخصوصية الى غيره فيلزم الامكان وان كانت علة الخصوصية الغير يلزم الامكان لا يقال المخصص سلبي وكل واحد منهما مختص بانه ليس الآخر لانا نقول سلب الغير يتوقف على الاعتبار حصول الغير وح كون كل واحد هو هو بعد حصول الغير فيكون ممكنا ومنها نفي المثل اي وجوب الوجود يدل على نفي المثل لان نفي الشريك يستلزم نفي المثل لان الشريك اعم من المثل لان المثل هو المشارك في تمام الماهية بخلاف الشريك ونفي الاعم يستلزم نفي الاخص ومنها نفي التركيب اي وجوب الوجود يدل على نفي التركيب بمعانيه اي التركيب من الاجزاء العقلية كالتركيب من الجنس والفصل والتركيب بحسب اجزاء الوجود كتركيب الجسم من الهيولى والصورة وذلك لما عرفت ان كل مركب ممكن ومنها نفي الضد اي وجوب الوجود يدل على انه لا ضد له لان الضد يقال عند الجمهور لمشارك في النوع ممانع وكل ما سوى الله مخلوق له والمخلوق لا يساوي الخالق في القوة ولا يمانع بل هو مقهور له ويقال في العرف الخاص لمشارك في الموضوع معاقب والله تع لا يكون في موضوع فلا ضد له بوجه ومنها نفي التحيز اي وجوب الوجود يدل على ان الواجب لا يكون في حيز لان كل ما هو متحيز اما جسم او جسماني وكل منهما ممكن ومنها نفي الحلول اي وجوب الوجود يدل على انه تع لا يحل في شيء لان المعقول من الحلول قيام موجود بموجود على سبيل التبعية بشرط امتناع قيامه بذاته ويمتنع الحلول بهذا المعنى على الله تع وذهب بعض المتصوفة على ان الله تع يحل في العارفين والنصارى الى حلوله في عيسى فان ارادوا بالحلول هذا المعنى فباطل وان ارادوا به غير ذلك فلا بد من نفيه او اثباته الا بعد تصور معناه ومنها نفي الاتحاد اي وجوب الوجود يدل على نفي الاتحاد وقد عرفت امتناع اتحاد الشيئين مطلقا وقالت النصارى اتحدت الاقانيم الثلثة الاب والابن وروح القدس واتحد ناسوت المسيح واللاهوت وقال بعض المتصوفة اذا انتهى العارف نهاية مراتبه انتفى هويته وصار الموجود هو الله تع وحده وهذه المرتبة هي الفناء في التوحيد فان كان المراد بالاتحاد ما ذكرنا فلا شك انه باطل وان كان المراد به غيره فلا بد من نفيه او اثباته الا بعد تصور ما هو المراد ومنها نفي الجهة اي وجوب الوجود يدل على انه تع لا يكون في جهة لان كل ما هو في جهة جسم او جسماني وكل منهما ممكن ومنها نفي حلول الحوادث اي وجوب الوجود يدل على انه تع لا يكون محلا للحوادث لان حدوث الحوادث فيه يدل على تغيره وانفعاله وذلك ينافي الوجوب الذاتي ولان المقتضي لذلك الحادث ان كان ذاته لم يكن حادثا وان كان غيره يلزم الافتقار ولانه ان كان صفة نقص استحال اتصاف ذاته بها وان كان صفة كمال امتنع خلوه عنه ومنها نفي الحاجة اي وجوب الوجود يدل على انه تع لا يكون محتاجا الى غيره لا في ذاته ولا في صفة حقيقية متمكنة من ذاته ولا في صفة زائدة اضافية لذاته لان كل من احتاج الى شيء خارج في صفة متمكنة من ذاته مثل شكل او حسن او صفة لها اضافة ما كعلم او عالمية او قدرة او قادرية فهو ممكن ومنها نفي الالم مطلقا اي وجوب الوجود يدل على انه تع لا يتألم اصلا لان الالم ادراك المنافي من حيث هو مناف والله تع منزه عن ان يكون منافيا لشيء اذ المبدأ لا يكون منافيا لما له المبدأ واما اللذة التي هي من توابع المزاج فلا شك انه يستحيل على الله تع واما اللذة التي هي ادراك الكمال من حيث هو كمال فلا شك انها حاصلة لله تع وعدم اذن الشرع باطلاق نفي لفظ الملتذ عليه لا يدل على نفي معنى اللذة عنه ومنها نفي المعاني والاحوال والصفات الزائدة في الاعيان مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري ان لله تع معاني قايمة بذاته هي العلم والقدرة والارادة والحيوة والادراك والكلام والسمع والبصر وغيرها من الصفات هي تقتضي القادرية والعالمية والحيية وغيرها من الاوصاف

ومذهب ابي هاشم ان له احوالا مثل العالمية والقادرية وغيرها والحال لا تعلم ولكن يعلم الذات عليها ومذهب طايفة من المعتزلة ان
له تع احوالا مثل العالمية والقادرية وعندها صفات زائدة في الاعيان واختار المص نفي هذه الامور فان وجوب الوجود دال على
نفيها وذلك لان هذه الامور ان كانت واجبة لذواتها لزم تعدد الواجب وقد ابطلناه وان كانت ممكنة لذواتها فالموجب لها ان كان هو
ذات واجب الوجود لزم ان يكون الواحد المطلق قابلا وفاعلا وهو باطل او غيره فيلزم افتقار الواجب الى غيره ولان وجوب الوجود
يقتضي الاستغناء عن كل شيء فيما له فلا يكون مفتقرا في العالمية الى علم غيره وكذلك في ساير الصفات وانما ينفي الصفات بكونها زايدة في
الاعيان لانه تع متصف باوصاف لكن تلك الاوصاف عين الذات بالحقيقة ومغايرة لها بالاعتبار ولقايل ان يقول لا نم انه
لا يجوز ان يكون قابلا وفاعلا وانما لا يجوز ان لو كان هو الواحد المطلق وليس كذلك فان فيه اعتبارا آخر غير ذاته المخصوصة و
هو اعتبار الوجود المطلق المقول بالتشكيك ويجوز ان يكون بهذا الاعتبار قابلا وفاعلا قال والرؤية وسوال موسى لقومه لا يدل على
الرؤية مع قبوله التاويل وتعليق الرؤية باستقرار المتحرك لا يدل على الامكان واشتراك المعلولات لا يدل على اشتراك العلل
مع منع التعليل والحصر اقول قوله والرؤية عطف على المذكورات قبله اي وجوب الوجود يدل على نفي رؤيته تع اختلفوا في انه تع هل
يصح ان يكون مرئيا اولا فقالت الاشاعرة نعم والباقون لا واختاره المص والدليل عليه انه مجرد لانه واجب الوجود والمجرد لا يصح ان
يكون مرئيا لان كل ما يصح ان يكون مرئيا صح ان يكون في جهة وحيز ولا شيء من المجرد كذلك استدل الاشاعرة بالنقل والعقل اما
النقل فقوله تع حكاية عن موسى رب ارني انظر اليك وجه الاستدلال بالآية ان موسى علم سوال الرؤية ولو لم تكن الرؤية جايزة لكان
سوال موسى جهلا وعبثا ولا يجوز ان ينسب الجهل والعبث الى الانبياء اجاب عنه بان سوال موسى علم لاجل قومه والذي يدل
على ذلك قوله تع حكاية عنه اتهلكنا بما فعل السفهاء منا وقوله حكاية عنهم لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتهم الصاعقة وقوله تع
وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وجه الاستدلال به ان النظر اما ان يكون عبارة عن الرؤية او عن تقليب الحدقة نحو المرآي طلبا لرؤيته
فان كان الاول فهو المطلوب وان كان الثاني تعذر حمله على ظاهره فلا بد من حمله على الرؤية التي هي مسببة للنظر بالمعنى الثاني واطلاق
اسم السبب على المسبب من احسن وجوه المجاز اجاب عنه بان النظر لا يدل على الرؤية ولهذا يقال نظرت الى الهلال فلم اره واذا لم يدل
النظر على الرؤية لم يتعين الرؤية للارادة بل جاز ان يكون المراد غيرها مع ان له تاويلا آخر وهو ان يحمل الى على واحد الالاء ح
يكون المراد وجوه يومئذ ناضرة نعمة ربها ناظرة اي منتظرة او يحمل على حذف المضاف اي النعم وهو الثواب وح يكون المراد
ناضرة الى ثواب ربها ناظرة لا يقال التاويلان باطلان اما الاول فلان الانتظار سبب الغم والآية مسوقة لبيان النعم واما
الثاني فلان النظر الى الثواب لا بد ان يحمل على رؤية الثواب لان تقليب الحدقة نحو الثواب من غير الرؤية لا يكون من النعم البتة
واذا وجب اضمار الرؤية لا محالة كان اضمار الثواب اضمارا للزيادة من غير دليل لانا نقول الآية دالة على ان الحال التي عبر
عنها سبحانه بقوله وجوه يومئذ ناضرة سابقة على حالة استقرار اهل الجنة في الجنة واهل النار في النار بدليل قوله تع وجوه يومئذ
باسرة تظن ان يفعل بها فاقرة اي تتوقع ان يفعل بها فعل هو في شدته وفضاعته فاقرة اي داهية تقصم فقار الظهر فان في حال

استوار



استقرار اهل النار في النار قد فعل بها الفاقرة واذا كانت تلك الحالة سابقة على الاستقرار كان انتظار النعم بعد البشارة بها سرورا يستتبع
نظارة الوجه ومثل ذلك الانتظار لا يكون مستدعيا للغم كما ان انتظار اكرام الملك وعطاياه لا يكون موجبا للغم اذا تيقن وصوله اليه و
انتظار العذاب بعد الانذار بوصوله غم يستتبع بسارة الوجه اي شدة عبوسه كانتظار عقوبة الملك اذا تيقن عقابه ولا يحتاج الى
اضمار الرؤية في النظر الى الثواب بمعنى الانتظار لان النظر عبارة اما عن الرؤية او عن تقليب الحدقة وتقليب الحدقة نحو الثواب بعد البشارة
انتظار الوصول من النعم وقوله تع فان استقر مكانه فسوف تراني وجه الاستدلال به انه تع علق الرؤية باستقرار الجبل وهو ممكن والمعلق على
الممكن ممكن فالرؤية ممكنة اجاب عنه بان تعليق الرؤية باستقرار المتحرك لا يدل على الامكان تقريره انه علق الرؤية باستقرار الجبل في حالة
حركته لان لفظة ان اذا دخلت على الماضي صارت بمعنى المستقبل اي لو صار مستقرا في المستقبل فسوف تراني وهو في صار مستقرا في الزمان المستقبل
والا لوجب حصول الرؤية لوجوب حصول المشروط عند حصول شرطه الذي يتم به علية العلة فان ما دخل ان عليه هو شرط يتم به علية
العلة ولم يتحقق الحصول بالاتفاق فلم يستقر الجبل فيكون متحركا بالضرورة اذ لا واسطة بينهما فاذن حال ما علق الله تع الرؤية باستقرار
كان متحركا واستقرار المتحرك من حيث هو متحرك محال فالتعليق عليه لا يدل على امكان الرؤية لان التعليق على الشرط الممتنع لا يدل على امكان
المشروط واما العقل فلان الجواهر والاعراض مشتركة في صحة الرؤية وصحة الرؤية المشتركة بينهما لا بد لها من علة مشتركة والمشترك بينها الحدوث
او الوجود ولا يجوز ان تكون الحدوث هو العلة المشتركة لان الحدوث امر عدمي والعدمي لا يجوز ان تكون علة الوجودي فتعين ان يكون
العلة هو الوجود وهو مشترك بين الواجب وغيره فيكون صحة رؤية الواجب متحققة وهذا الدليل ضعيف اذ لا نم ان الوجود مشترك بين الواجب
والممكن بل وجوده الخاص مخالف لساير الوجودات في الحقيقة فلم يلزم من كون وجود الجوهر والعرض علة لصحة الرؤية كون وجوده كذلك ولين
سلم ان الوجود مشترك فلا نم ان صحة الرؤية في الشاهد معللة بعلة فان الصحة من الاعتبارات العقلية فلا يفتقر الى علة ولين سلم ان
صحة الرؤية مفتقرة الى علة فلا نم ان العلة هي الوجود والاشتراك في المعلول لا يقتضي الاشتراك في العلة لجواز تعليل الامر المشترك بعلل
مختلفة ولين سلم اشتراك العلة فلا نم حصر المشترك في الوجود والحدوث ولين سلم ان لا مشترك غيرهما فلا نم ان الحدوث لا يصلح للعلية
وذلك لان الحدوث والصحة كلاهما اعتباريان ولا امور الاعتبارية يجوز ان يكون بعضها علة لبعض ولين سلم ان الحدوث لا يصلح للعلية
فلا نم ان الجوهر مرئي بل المرئي الاضواء والالوان ويمكن منع هذا الدليل من وجوه آخر تظهر لمن له ادنى فطنة فلا حاجة الى ذكرها والحق
انهم ان ارادوا بالرؤية الحال التي نجدها عند ابصار الاجسام فتلك لا يصح في حق الله تع لان تلك الحالة لا يتصور الا عند ارتسام صورة
المرئي في العين او عند اتصال الشعاع الخارج من العين الى المرئي وذلك محال بالنسبة الى الله تع وان ارادوا بها الكشف التام فذلك حق
لان عند كشف الغطاء وقطع العلايق ولا انخراط في سلك الملائكة الاعلى يحصل المعارف يقينية لا ريب فيها كانها مشاهدات وان ارادوا
بها امرا آخر وهي الحالة التي نجدها الانسان حين ما يرى الشيء بعد علمه به فنية بحث وذلك لانا اذا علمنا الشيء حال ما نراه فانا ندرك
تفرقة بين الحالتين وتلك التفرقة لا يجوز عودها الى ارتسام الشبح او خروج الشعاع بل عايدة الى حالة اخرى مغايرة للحالة الحاصلة
عند العلم ويمكن ان يحصل تلك الحالة مع عدم الارتسام وخروج الشعاع فلا يبعد ان يصح الرؤية بهذا الوجه على الله تع لكن يحتاج الى اثبات مغايرة
هذه الحالة الكشف التام

الجبار هو الذي ينفذ مشيئته على سبيل الاجبار في كل احد ولا ينفذ فيه مشية احد والذي لا يخرج احد عن قبضته وتقصر الايدي دون حمى حضرته والجبار المطلق هو سبحانه وانه يجبر كل احد ولا يجبره احد

قال وعلى ثبوت الجود والملك والتمام وفوقه والحقية والخيرية والحكمة والتجبر والقهر والقيومية اقول لما بين الامور المنفية عنه تع التي يدل وجوب الوجود على نفيها اشار الى الامور المثبتة التي يدل على ثبوتها وجوب الوجود فقوله وعلى ثبوت عطف على قوله على نفي الزايد اي وجوب الوجود يدل على ثبوت هذه الامور منها الجود وهو افادة ما ينبغي لا لعوض وقد اعتبر في مفهومه بلفظ اشياء الافادة وان يكون ما يفيد المفيد شيئا ينبغي للمستفيد ان يكون مرغوبا فيه مؤثرا بالقياس اليه وان لا يكون لعوض وواجب الوجود جواد لانه لو كان مستعيضا بافادة ما ينبغي للممكنات لكان ناقصا بذاته مستكملا بغيره فيكون محتاجا الى غيره فلا يكون واجبا ومنها الملك اي وجوب الوجود يدل على انه ملك لان الملك هو الغني مطلقا ولا يستغني عنه شيء في شيء وله ذات كل شيء ولا شك ان واجب الوجود كذلك لما عرفت انه لا يفتقر في ذاته ولا في هيئات متمكنة في ذاته ولا في هيئات كمالية اضافية الى غيره وكل شيء مفتقر اليه لانه منه او مما منه وكل شيء غيره له مملوك له ومنها التمام وفوقه اي وجوب الوجود يدل على انه تع هو التام وفوق التام لان التام هو ما حصل له بالفعل جميع ما من شانه ان يحصل له وواجب الوجود كذلك اذ يمتنع عليه التغير والانفعال والتجدد وفوق التام هو ان يحصل منه جميع ما حصل لغيره من الكمالات وواجب الوجود كذلك لان الوجود كله مستند اليه مستفاد منه ومنها الحقية اي وجوب الوجود يدل على انه تع حق اي ثابت دايما غير قابل للعدم والفناء بل احق من كل حق لانه محقق كل حق ومنها الخيرية اي وجوب الوجود يدل على انه تع خير لان الخير هو الوجود والشر هو العدم وفقدان الكمال الذي يستحقه الشيء وواجب الوجود وجود محض خير فقط هو كمال له يستحيل عليه ان يعدم عنه شيء ومنها الحكمة اي وجوب الوجود يدل على انه تع حكيم لان الحكمة هي العلم بالاشياء على ما هي عليه وايجاد الاشياء على احسن النظام ولا شك ان واجب الوجود يعلم جميع الاشياء ويوجد الموجودات على ابلغ النظام واحسن الترتيب فيكون حكيما ومنها التجبر اي ولجبر او وجوب الوجود يدل على انه تع جبار لان الجبار هو الذي يجبر الشيء على ما لا يقتضيه ولا شك ان واجب الوجود كذلك لان كل موجود سواه لا يقتضي الوجود وهو يوجده ويجبره على الوجود فان وجود الكل منه ومنها القهر اي وجوب الوجود يدل على انه تع قاهر لانه يقهر عدم الممكنات باعطاء الوجود وافاضته عليها ومنها القيومية اي وجوب الوجود يدل على انه تع قيوم لانه هو القايم بذاته الذي يقوم به جميع الممكنات قال واما اليد والوجه والقدم والرحمة والكرم والرضا والتكوين فراجعة الى ما تقدم اقول ذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري الى ان اليد صفة مغايرة للقدرة والوجه صفة مغايرة للوجود وذهب عبد الله بن سعيد الى ان القدم صفة مغايرة للبقاء وان الرحمة والكرم والرضا صفات مغايرة للارادة وذهب الحنفية الى ان التكوين صفة ازلية مغايرة للقدرة وقد اخذوا هذه الصفة من قوله تع انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون فجعل قوله كن متقدما على الكون وهو المسمى بالامر والكلمة قال المص هذه الصفات راجعة الى ما تقدم قال الثالث في افعاله الفعل المتصف بالزايد اما حسن او قبيح والحسن اربعة اقول لما فرغ من الفصل الثاني شرع في الفصل الثالث الذي هو في افعاله تع الفعل لا يخ اما ان لا يتصف بامر زايد على الحدوث اولا والثاني مثل افعال النايم والساهي والاول اما حسن او قبيح لانه اما ان يتعلق بفعله ذم اولا والثاني الحسن والاول القبيح والحسن اربعة اقسام واجب ومندوب ومباح ومكروه وذلك لانه اما ان يستحق بفعله مدح اولا والاول اما ان يستحق الذم بتركه والاول واجب والثاني مندوب والثاني مباح ان لم يستحق بتركه مدح والا فمكروه والحرام ما يتعلق بفعله ذم فالافعال الحسنة والقبيحة خمسة قال



ومنها عقليان للعلم بحسن الاحسان وقبح الظلم من غير شرع ولانتفايهما مطلقا لو ثبتا شرعا ولجاز التعاكس اقول اختلفوا في ان الحسن والقبيح هل هما عقليان على معنى ان كون بعض الافعال موجبا للمدح او الذم عقلي او شرعي فذهبت المعتزلة الى الاول والاشاعرة الى الثاني احتجت المعتزلة بوجوه ١ ان العلم بحسن الاحسان والعدل والصدق وقبح الاساءة والظلم والكذب بالمعنى المذكور حاصل بالضرورة من غير شرع ولهذا يعترف منكر الشرايع به ولو كانا بحسب الشرع لما علم من غير الشرع ٢ لو ثبت الحسن والقبح شرعا لزم انتفاؤهما مطلقا والتالي باطل بالاتفاق بيان الملازمة انه لو ثبتا بالشرع لا بالعقل لم يحكم العقل بقبح الكذب فجاز وقوعه من الشرع فاذا حكم الشرع بحسن شيء او قبحه لم نجزم بحسنه او قبحه لجواز صدور الكذب ح من الشارع فلم يثبت الحسن والقبح اصلا ٣ لو ثبت الحسن والقبح بحسب الشرع لا بالعقل لجاز التعاكس في الحسن والقبح بان يكون ما يعتقد حسنه يكون قبيحا وبالعكس فيجوز ان يكون امم عظيمة يعتقدون حسن الاساءة وقبح الاحسان كما وقع لنا اعتقاد عكس ذلك لكن التالي ظاهر الفساد وبالضرورة وفي هذه الوجوه نظر اما الاول فلانا لا نسلم ان العلم بحسن الاحسان وقبح الظلم ضروري وانما اتفق العقلاء عليه لانهما من المشهورات الحقيقية التي لولا الشرايع والاخلاق والانفعالات لما جزم العقل بها واما ٢ فلانه بعد الشرع يحكم جزما بحسن ما حكم الشرع بحسنه وقبح ما حكم بقبحه واما ٣ فلانا نمنع جواز التعاكس لو ثبتا بحسب الشرع لجواز توافق جميع الشرايع غير المنكر منها للشرايع قد يوافقون الشارع في بعض الامور قال ويجوز التفاوت في العلم لتفاوت التصور اقول هذا جواب اعتراض على ان العلم بحسن الاحسان وقبح العدوان ضروري تقرير الاعتراض ان العلم بحسن الاحسان وقبح العدوان لو كان ضروريا لما وقع التفاوت بينه وبين العلم بان الكل اعظم من الجزء لان العلوم الضرورية لا تتفاوت والتالي باطل بالوجدان تقرير الجواب انه يجوز التفاوت في العلوم الضرورية بسبب التفاوت الواقع في تصور اطرافها وذلك ان يتوقف الجزم بالحكم فيها على تصور الطرفين فيجوز ان يختلف التفاوت بعد تصور الاطراف على الوجه الذي تعلق به الحكم فلو كان ضروريا لما كان كذلك قال وارتكاب اقل القبيحين مع امكان التخلص والجبر باطل اقول قوله وارتكاب اقل القبيحين جواب دليل الخصم على ان حسن الصدق وقبح الكذب ليسا عقليين تقرير الدليل ان حسن الصدق وقبح الكذب لو كانا عقليين لما اختلفا اي لما حسن الكذب ولا قبح الصدق لان الامور العقلية لا تختلف والتالي باطل فان الكذب قد يحسن والصدق قد يقبح وذلك اذا تضمن الكذب انقاذ النبي والصدق اهلاكه تقرير الجواب انه اذا تعارض القبيحان ارتكب العقل اقل القبيحين مع الشعور بقبح الاكثر وهنا ما صار الكذب حسنا والصدق قبيحا بل عارض قبح الكذب فارتكب العقل الاقل فان ترك انجاء النبي مع القدرة عليه قبيح عظيم وارتكاب الكذب قبيح لكن قبحه اقل بالنسبة الى قبح ترك انجاء النبي مع القدرة فارتكب العقل الاقل مع الشعور بقبح الثاني على انه يمكن التخلص عن الكذب بالتعريض فيجب التعريض كيلا يرتكب فعل القبيح اعني الكذب قوله والجبر باطل جواب دليل آخر لهم تقرير الدليل لو قبح الشيء لقبح من الله او من العبد والتالي بقسميه باطل اما الاول فلانه متفق عليه واما الثاني فلان العبد مجبور فصدور الفعل منه واجب فيكون مضطرا وبالاتفاق لا يقبح من المضطر شيء تقرير الجواب انا نمنع بطلان القسم الثاني لان الجبر باطل لما سياتي قال واستغناؤه وعلمه يدلان على انتفاء القبح عن افعاله مع قدرته عليه لعموم النسبة ولا ينافي الامتناع اللاحق ونفي الغرض يستلزم العبث ولا يلزم عوده اليه اقول اختلفوا في انه تع هل يفعل القبيح اولا فذهبت الاشاعرة الى الاول والمعتزلة الى الثاني واختاره المص واحتج عليه بانه تع مستغن عن فعل القبيح لانه عالم بحسن الافعال الحسنة وقبح الافعال القبيحة وقد علم بالضرورة ان العالم بالقبيح المستغني عنه لا يصدر عنه واما الاشاعرة فلانهم

اي في مباحث الممكنات
وانما عد المصنف مباحث
الامور العامة من مباحث
الممكنات مع ان بعضها من مباحث
الواجب تغليباً لان مباحث
الممكنات اكثر وغلب الاكثر
على الاقل /

الفرق بين الجوهر والعرض هو الحاصل
هو ان الجوهر موجود في نفسه
ولا يحتاج في قيامه الى غيره والعرض هو
موجود في نفسه ويحتاج في قيامه
الى غيره والحال يحتاج في قيامه
ووجوده الى غيره /

اما ان يكون جوهراً او عرضاً
[illegible]
اي مختصاً بالجوهر
او ما صدق عليه [illegible] مختصاً بالعرض

[illegible] شاملا للجوهر والعرض [illegible] بالجوهر [illegible] بالعرض

اي الشاملة لجميع الموجودات
يلزم من تفسير الامور العامة
بالشاملة لجميع الموجودات
ان يكون البحث عن الامكان
والحدوث والوجوب والقدم
والامتناع والعدم بالعرض
والاولى ان يقال الامور العامة هي الشاملة لجميع الموجودات
بل المفهومات كلها اما على الاطلاق
او على سبيل التقابل كما ذكره السيد
المحقق في حواشيه لشرح التجريد
اذ لا يلزم ان يكون البحث عنها الا
بالعرض اذا عرفت [illegible]
ان الشاملة لجميع الموجودات اعم من الممكنات
من المفهومات [illegible] انما اذا قيدت
بقيود مختصة بالجوهر يكون احوالاً له واذا
قيدت بقيود مختصة بالعرض يكون احوالاً له
واذا قيدت بقيود مختصة بالواجب
يكون احوالاً له
فلا تغفل

ولما كان العدم في مقابلة الوجود والامتناع في مقابلة
الامكان والقدم في مقابلة الحدوث والعلة
في مقابلة المعلول ادرجت مباحثها وسلكت مباحثها
في سلك مباحث الامور العامة

فان قيل لا يجوز ان يكون المعدوم اعم من المنفي لانه لو كان اعم
يلزم ان يكون قسم الشيء قسما منه بيان الملازمة ان المعدوم
قسم من الثابت الذي قسم المنفي فلو كان المعدوم اعم منه
يلزم ذلك قلنا لا يلزم لان المعدوم الذي هو اعم منه هو المعدوم
المطلق لا المعدوم الثابت حتى يلزم ذلك

وفيه نظر لان التقسيم بين المطلق
والمقيد من الجانبين بل الاولى
ان يقال معناه مقسم ما هو قسمه
وضع دون عكسه وهو ظاهر لانا
قطب الدين

لما اسندوا جميع الممكنات الموجودة الى الله تعالى جوزوا صدور القبيح عنه وذهب الجمهور الى انه تعالى قادر على القبيح خلافا للنظام فانه قال لا يقدر على
خلق القبيح واختار المص مذهب الجمهور واحتج عليه بما عرفت ان نسبة القدرة الى جميع الممكنات على السواء والقبايح منها فيكون قادرا عليها احتج
النظام بان فعل القبيح محال لانه يدل على الجهل او الحاجة وكلاهما محال وما يؤدي الى المحال محال وغير مقدور لان المقدور يصح ايجاده والمحال لا يصح ايجاده
واجاب عنه بان القبيح محال بغيره والقدرة لا تنافي المحال بالغير لانه ممكن في نفسه والبداءات تتعلق به ولا تنافي الامتناع اللاحق واختلفوا
في انه تعالى هل يفعل لغرض ام لا فذهبت الاشاعرة الى الثاني والمعتزلة الى الاول فانهم قالوا فعل الحكيم لا بد له من غرض هو الداعي الى ذلك الفعل والا
لزم الترجيح من غير مرجح ومن القائلين بالغرض من ذهب الى ان الغرض هو شوق الاشياء الناقصة الى كمالاتها فان الكمالات ما لا يحصل الا بذلك
الشوق كما ان الجسم لا يمكن ايصاله من مكان الى مكان الا بتحريكه وهو الغرض في تحريكه واحتج المص على مذهب المعتزلة بان الفعل الخالي عن
الغرض الراجح شانه ان يصدر عن فاعله المختار لغرض عبث والعبث على الحكيم محال واحتج الاشاعرة بان كل من كان يفعل لغرض كان مستكملا
بفعل ذلك الشيء والمستكمل بغيره ناقص لذاته اجاب المص بانه انما يكون مستكملا بذلك الفعل لو كان الغرض عائدا اليه اما اذا كان الغرض
عائدا الى غيره لا يكون مستكملا بذلك الفعل **قال وارادة القبيح قبيحة وكذا ترك ارادة الحسن والامر والنهي اقول** اختلفوا في انه تعالى هل هو
مريد لجميع الكائنات حسنا او قبيحا اولا فذهبت الاشاعرة الى الاول والمعتزلة الى الثاني فانهم قالوا ان الله تعالى لا يريد القبيح سواء وقع اولا و
يريد الحسن سواء وقع اولا واختاره المص واحتج عليه بان ارادة القبيح قبيحة فكما ان الله تعالى لا يفعل القبيح كذلك لا يريد القبيح وارادة الحسن
حسنة كما ان ترك الحسن قبيح فكذا ارادة ترك الحسن وايضا انه تعالى امر الكافر بالايمان ونهاه عن الكفر فلو لم يكن الايمان مرادا له لكان الامر به قبيحا
ولو لم يكن الكفر مكروها له لكان النهي عنه قبيحا قوله والامر عطف على قوله ترك اي وكذا الامر بغير المراد والنهي عن المراد قبيح **قال وبعض الافعال
مستندة الينا والمغلوبية غير لازمة والعلم تابع اقول** قوله وبعض الافعال مستندة الينا اشارة الى جواب دليل على ان الله تعالى يريد القبايح
تقرير الدليل ان الله تعالى فاعل لكل موجود ومن جملة الموجودات القبايح فيكون مريدا لها تقرير الجواب انا لا نم ان الله تعالى فاعل لكل موجود فانا
سنبين ان بعض الافعال مستندة الينا وقوله والمغلوبية غير لازمة ايضا اشارة الى جواب دليل على ان الله تعالى لا يريد القبايح تقرير الدليل ان
الله تعالى لو لم يرد الكفر من الكافر والمعصية من العاصي واراد الايمان من الكافر والطاعة من العاصي وقد صدر الكفر من الكافر والمعصية من العاصي لزم ان
يقع خلاف مراد الله تعالى وان يقع مراد الكافر والعاصي فيلزم ان يكون الله تعالى مغلوبا والكافر والعاصي غالبا على الله تعالى تقرير الجواب لا نم المغلوبية
غير لازمة وذلك لان الله تعالى لم يرد الطاعة والايمان مطلقا حتى لو لم يقعا يلزم المغلوبية بل اراد ان يصدر الايمان من الكافر بارادته والطاعة
من العاصي بارادته قوله والعلم تابع ايضا اشارة الى جواب دليل على ان الله تعالى يريد القبايح تقرير الدليل ان الله تعالى عالم بوقوع الكفر والايمان والمعصية
فيكون وقوع الكفر والمعصية منهما واجبا والا جاز ان يصير علمه جهلا واذا كان وقوع الكفر والمعصية واجبا وجب ان يكون مرادا له تعالى والا يكون
وقوع الايمان والطاعة مرادا له لكونه محالا تقرير الجواب ان العلم تابع للمعلوم فلا يكون موجبا له فلا يكون موجبا لوقوع الكفر والمعصية
فلا يكون الارادة متعلقة به **قال والضرورة قاضية باستناد افعالنا الينا والوجوب للداعي لا ينافي القدرة كالواجب والايجاد لا يستلزم
العلم الا مع اقتران القصد فيكفي الاجمال ومع الاجتماع يقع مراده تعالى والحدوث اعتباري وامتناع الجسم لغيره وتعذر المماثلة في بعض الافعال لتعذر
الاحاطة**



**ولا نسبة في الخيرية بين فعلنا وفعله والشكر على مقومات الايمان والسمع متاول ومعارض بمثله والترجيح معنا اقول**
اختلفوا في ان افعال العباد هل هي مستندة اليهم ام لا فذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري الى انه لا تاثير لقدرة العبد في مقدوره اصلا بل القدرة
والمقدور واقعان بقدرة الله تعالى وذهب القاضي ابو بكر الباقلاني الى ان ذات الفعل واقع بقدرة الله تعالى وكونه طاعة كالصلاة ومعصية كالزنا صفات
تقع بقدرة العبد وذهب الاستاذ ابو اسحق الى ان ذات الفعل يقع بمجموع القدرتين اعني قدرة الله تعالى وقدرة العبد وذهب امام الحرمين الى ان الله تعالى يوجد
للعبد القدرة والارادة ثم تلك القدرة والارادة توجبان وجود المقدور وهذا موافق لمذهب الحكماء وابي الحسين البصري من المعتزلة وذهب جمهور
المعتزلة الى ان العبد موجد لافعال نفسه لا على نعت الايجاب بل على صفة الاختيار واختاره المص فقال الضرورة قاضية باستناد افعالنا الينا فانا نفرق
التفرقة بين الافعال الصادرة عنا بالاختيار وبين افعال الجمادات قوله والوجوب للداعي لا ينافي القدرة كالواجب اشارة الى الجواب اعتراض
الجبري تقرير الاعتراض ان العبد حال الفعل اما ان يكون متمكنا من تركه اولا فان كان الثاني فلم يكن الفعل مقدورا له على معنى ان شاء
فعل وان شاء ترك وان كان الاول فان لم يكن مفتقرا في ترجيح الفعل على الترك الى مرجح لزم الترجيح بلا مرجح وان افتقر عاد التقسيم ولا يتسلسل بل
ينتهي الى مرجح لا يكون من العبد وح يجب الفعل والا لزم الترجيح بلا مرجح فلا يتمكن من تركه فلا يكون مقدورا له تقرير الجواب ان وجوب
وقوع الفعل بحسب الداعي لانه متى حصل الداعي وهو الارادة وجب الفعل ومتى لم يحصل امتنع والتمكن من الفعل والترك بالنسبة الى القدرة فلا
يكون الوجوب منافيا للقدرة وذلك كما في حق الواجب قوله والايجاد لا يستلزم العلم اشارة الى الجواب اعتراض اخر لهم تقرير الاعتراض
ان العبد لو كان موجدا لافعال نفسه لكان عالما بتفاصيلها اذ لو جاز ايجاد الفعل بدون العلم به لجاز بالنسبة الى ايجاد الله تعالى فلم يلزم عالمية
الله تعالى لكن التالي باطل فان المتحرك لا يعلم تفاصيل الحركات الصادرة عنه تقرير الجواب ان الايجاد لا يستلزم علم الموجد بالموجد ولا يلزم نفي
عالمية الله تعالى لان مثبتي العالمية لا يستدلون بالايجاد عليها بل باحكام الفعل واتقانه نعم الايجاد مع القصد مستلزم للعلم لكن يكفي العلم الاجمالي
والحركات الجزئية الصادرة عنا مع اقتران القصد بها تكون معلومة لنا على سبيل الاجمال قوله ومع الاجتماع يقع مراده اشارة ايضا الى الجواب
اخر لهم تقرير الاعتراض انه اذا اراد العبد تسكين جسم واراد الله تحريكه فاما ان لا يقع مراد احد وهو محال لان المانع من وقوع مراد كل منهما
وقوع مراد الاخر فلو امتنع مراد كل واحد منهما لزم وقوع مراد كل منهما وانه محال وايضا يلزم ان لا يكون الجسم متحركا ولا ساكنا وهو محال او يقع مراد
كل منهما فيلزم ان يكون الجسم في زمان واحد متحركا وساكنا معا وهو محال او يقع مراد احدهما دون الاخر وهو محال ايضا لان القدرتين متساويتان في الاستقلال
بالتاثير في المقدور فوقوع احد المرادين دون الاخر ترجيح بلا مرجح تقرير الجواب انه يقع مراد الله تعالى دون العبد عند اجتماع القدرتين ولا نم
ان القدرتين متساويتان في الاستقلال بالتاثير بل هما متفاوتتان في القوة والضعف ولذلك لو قدر قادر على حركة فرسخ في ساعة لا يقدر قادر اخر
على حمل تلك المدة قوله والحدوث اعتباري هذا ايضا جواب اعتراض اورده القدماء تقرير الاعتراض ان الفاعل يجب ان يكون مخالفا
لفعله في الجهة التي بها تعلق الفعل وهو الحدوث فيجب ان يكون الفاعل للحدوث مخالفا لفعله في الحدوث فالعبد محدث فلا يكون فاعلا للفعل
الحادث تقرير الجواب ان الحدوث اعتباري والفاعل لا تاثير له فيه بل انما يؤثر في الماهية بان يوجدها قوله وامتناع الجسم لغيره هذا ايضا
جواب اعتراض لهم تقرير الاعتراض ان العبد لو كان فاعلا وموجدا لافعاله لصح ان يكون محدثا للجسم لان العلة المصححة لتعلق الايجاد بفعل نفسه

في الحدوث وهو متحقق في الاجسام تقرير الجواب ان امتناع صدور الجسم عن العبد بسبب العجز وهو ان الجسم لا يجوز ان يصدر عن الجسم كما بينا
فلا يلزم من تحقق العلة المصححة اعني الحدوث جواز صدور الجسم عن العبد لتحقق المانع قوله وتعذر المماثلة هذا ايضا جواب اعتراض ايضا تقرير
الاعتراض ان فعل العبد لو كان واقعا بقدرته لما تعذر عليه ان يفعل في الزمان الثاني مثل ما فعل في الزمان الاول لوجود القدرة في الزمان الثاني
ايضا لكن التالي باطل فان الكتب في الزمان الثاني مثل ما كتبه في الزمان الاول لابد ان تتفاوت في وضع الحروف وتركيبها ومقاديرها تقرير الجواب ان
بعض افعال العبد لا تتعذر فيه المماثلة مثل كثير من الحركات وبعضها يتعذر فيه المماثلة وتعذر المماثلة لا يكون بسبب عدم وقوعه بالقدرة بل بسبب تعذر
الاحاطة الكلية بما فعل في الزمان الاول قوله والانسبة في الخيرية بين فعلنا وبين فعله تعالى هذا ايضا جواب اعتراض تقرير الاعتراض لو كان العبد
فاعلا للافعال لكان بعض افعالنا خيرا من فعله تعالى بيان الملازمة ان الايمان فعل العبد والحيوانات المؤذية من افعال الله تعالى والايمان خير من الحيوانات المؤذية
والتالي باطل بالاجماع تقرير الجواب انه لا نسبة بين فعلنا وفعل الله تعالى في الخيرية فانهما لا يكونان من نوع واحد قوله والشكر على مقدمات الايمان ايضا
جواب اعتراض تقرير الاعتراض لو كان العبد فاعلا للافعال بنفسه لكان فاعلا للايمان ولو كان فاعلا للايمان لما وجب شكر الله تعالى على الايمان و
التالي باطل بالاجماع بيان الملازمة انه لا يجب شكر الغير على فعل نفسه تقرير الجواب ان الشكر على مقدمات الايمان من توفيقه اياه وتمكينه منه وحصول
اسبابه قوله والسمع اي الدلايل السمعية التي تمسكوا بها في ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى متأول ومعارض بمثلها والترجيح معنا اما الدلايل السمعية
التي تمسكوا بها فمنها قوله تعالى الله خالق كل شيء ختم الله على قلوبهم ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا والله خلقكم وما تعملون فعال لما يريد ونحوها
لان الايمان فعل فيكون الكفر ايضا فعلا اذ لا قايل بالفرق وهذه الآيات متأولة وقد ذكر العلماء تاويلها في المطولات واما تاويلها على سبيل
الاجمال وهو ان الفعل يجوز ان يسند الى ما له مدخل فيه في الجملة ولا شك ان الله تعالى مبدأ لجميع الممكنات ينتهي اليه الكل فلهذا السبب جاز اسناد
افعال العباد اليه واما الآيات التي تعارض بها فمنها قوله تعالى فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم ان تتبعون الا الظن ذلك بان الله لم يك
مغيرا نعمة انعمها على قوم حتى يغيروا ما بانفسهم بل سولت لكم انفسكم امرا فطوعت له نفسه قتل اخيه من يعمل سوءا يجز به كل امرئ بما كسب
رهين ما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي اليوم تجزى كل نفس بما كسبت اليوم تجزون ما كنتم تعملون كيف تكفرون بالله وما منع الناس
ان يؤمنوا وماذا عليهم لو آمنوا وقول موسى لهرون ما منعك اذ رايتهم ضلوا وقوله فما لهم عن التذكرة معرضين فما لهم لا يؤمنون عفا الله عنك لم اذنت
لهم لم تحرم ما احل الله لك لم تلبسون الحق بالباطل فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر اعملوا ما شئتم اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله لمن
شاء منكم ان يتقدم او يتأخر وامثال هذه الآيات في القرآن المجيد اكثر من ان يحصى قوله والترجيح معنا لان التكليف انما يتم باضافة الفعل الينا
وكذا الوعد والوعيد والثواب والعقاب والحق في هذه المسئلة انه لا جبر ولا تفويض بل امر بين الامرين وذلك لان لقدرة العبد تاثيرا في
افعال نفسه لكن قدرته على الفعل لا تكون مقدورة له بل يخلقها الله تعالى فيه فلقدرة الله تعالى ايضا مدخل في صدور الفعل عنه فلا يكون جبرا محضا ولا
تفويضا صرفا بل امرا بين الامرين **قال وحسن المدح والذم على المتولد يقتضي العلم باضافته الينا والوجوب باختيار السبب لاحق و**
**الذم في القاء الصبي عليه لا على الاحراق اقول** الفعل ينقسم الى مباشر ومتولد ومخترع فالفعل الحادث ابتداء بالقدرة في محلها هو المباشر
كالاعتماد والفعل الحادث الذي وقع بحسب فعل آخر هو المتولد كالحركة الصادرة بسبب الاعتماد والفعل الحادث بالقدرة في غير محلها
هو المخترع



واختلفوا في ان المتولد هل هو من فعل العبد كالمباشر اولا فذهبت المعتزلة الى انه من فعلنا كالمباشر وذهبت الاشاعرة الى ان المتولد من فعل الله تعالى
واختار المصنف مذهب المعتزلة وادعى الضرورة فيه بان حسن المدح على بعض الافعال المتولدة والذم لبعضها يدلان على العلم بان المتولد مضاف الينا
معلوم لكن العلم باضافة المتولد الينا حاصل لان حسن المدح على بعضها والذم لبعضها قوله والوجوب باختيار السبب لاحق اشارة الى جواب دخل مقدر
تقريره ان المتولد غير مقدور لنا لانه لم يصح وجوده وعدمه منا لانه عند سببه اعني الامر الذي حصل بسببه المتولد وجب المتولد فلا يصح تركه منا فلا يكون مقدورا
لنا تقرير الجواب ان الوجوب انما يكون باختيار السبب والوجوب باختيار السبب وجوب لاحق لا ينافي الامكان الذاتي فلا يكون منافيا لكونه
مقدورا قوله والذم في القاء الصبي هذا جواب عن دخل مقدر تقريره ان حسن المدح والذم لا يدل على العلم باضافة المتولد الينا وذلك لان حسن الذم
للمتولد حاصل وان علمنا استناده الى غيرنا فانا نذم على القاء الصبي في النار اذا احترق بها مع انا نعلم ان المحرق غير الملقي تقرير الجواب ان الذم
للالقاء لا للاحراق فان الاحراق عند الالقاء حسن لما فيه من رعاية العادات وعدم انتقاضها **قال والقضاء والقدر ان اريد بهما خلق**
**الفعل لزم المحال او الالزام صح في الواجب خاصة او الاعلام صح مطلقا وقد بينه امير المؤمنين علي كرم الله وجهه في حديث الاصبغ اقول**
القضاء يطلق على معان منها خلق الفعل والاتمام قال الله تعالى فقضاهن سبع سموات اي خلقهن واتمهن ومنها الالزام اي الايجاب قال الله تعالى وقضى
ربك ان لا تعبدوا الا اياه اي اوجب ربك ان لا تعبدوا ومنها الاعلام قال الله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب اي اعلمناهم والقدر
ايضا يطلق على معان منها الخلق قال الله تعالى وقدر فيها اقواتها ومنها الكتابة قال الشاعر واعلم بان ذا الجلال قد قدر في الصحف الاولى
التي كان سطر ومنها البيان قال الله تعالى الا امرأته قدرناها من الغابرين اي بينا اذا عرفت ذلك فمن قال بالقضاء والقدر ان اراد بهما الخلق
فلا يجوز على معنى ان افعال العباد كلها مخلوقة لله تعالى لما بينا وان اراد بهما الايجاب والالزام فهو صحيح في الفعل الواجب خاصة
دون غيره من الافعال من المندوب والمباح وغيرهما وان اراد بهما ان الله تعالى بينها وكتبها واعلم بانهم سيفعلونها فهو حق يدل على ذلك قوله تعالى
وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم واعلم ان امير المؤمنين عليا قد بين معنى القضاء والقدر في حديث الاصبغ من اراد
ان يطلع عليه فليراجع الى كلامه **قال والاضلال اشارة الى خلاف الحق وفعل الضلالة والاهلاك والهدى مقابل والاولان منفيان**
**عنه تعالى اقول** اختلفوا في ان الاضلال والهدى هل هما من فعل الله تعالى ام لا والاضلال يطلق على معان ثلثة الاول الاشارة الى خلاف الحق
والباس الحق بالباطل الثاني فعل الضلالة في الانسان الثالث الاهلاك والابطال قال الله تعالى فلن يضل اعمالهم اي لن يبطلها والهدى مقابل له
فيطلق على مقابلات المعاني الثلثة المذكورة الاشارة الى الحق ورفع الالتباس وفعل الهداية وعدم الاهلاك والابطال والاضلال
بالمعنيين الاولين منفيان عنه سبحانه وتعالى لانهما قبيحان وقد عرفت انه تعالى منزه عن فعل القبيح واما الهدى فيجوز ان يسند اليه تعالى بالمعاني الثلثة
فانه نصب الادلة وارشد الى الحق وفعل الهداية الضرورية في العبد ولم يفعل الاضلال بهم لانهم كلفوا به ولم يبطل عملهم فاذا قيل ان الله تعالى يهدي
المؤمنين يراد به الهدى بالمعاني المذكورة واذا قيل يضل العصاة يراد به انه يهلكهم ويعاقبهم **قال وتعذيب غير المكلف قبيح وكلام نوح علم**
**مجاز والخدمة ليست عقوبة والتعيير في بعض الاحكام جائز اقول** اختلفوا في ان الله تعالى هل يعذب غير المكلف فذهبت الحشوية
الى ان الله تعالى يعذب اطفال الكفار ورده المصنف بان تعذيب غير المكلف قبيح عقلا فلا يصدر عن الله تعالى واحتجت الحشوية بوجوه الاول قوله تعالى
حكاية عن نوح

اعلم انهم اختلفوا في التكليف فمنهم من استقبحه وقالوا بجبر العبد في افعاله بما ان الكل بخلق الله تعالى وارادته فيقبح تكليف العبد بما ليس باختياره ولان التكليف بالفعل ان قدر ان لم يكن لغرض كان عبثا وان كان لغرض فيستحيل ان يكون لله تعالى لانه تقدم من تنزيهه عن ذلك وكذا ان كان لغرض العبد لانه تعالى قادر على تحصيل ذلك الغرض ابتداء فكان التكليف ضايعا وهذا انسب لمذهب من سوى كونه قايلا بالجبر واستحسنه المعتزلة واختاره المص واستدل بانه مشتمل على مصلحة لا تحصل بدونه لا بد

ولا يلدوا الا فاجرا كفارا والفاجر والكافر يعذبهما الله تعالى اجاب المص بان كلام نوح مجاز فانه سماهما فاجرا وكفارا لان مصيرهما الى الفجور والكفر تسمية للشي باسم ما يؤل اليه ٢ ان اطفال الكفار يستخدمهم بما يوجب عقوبتهم اجاب بان الخدمة ليست عقوبة للطفل بل تكون اصلاحا لهم كالفصد والحجامة ٣ ان حكم الطفل حكم ابيه فيعذبه الله كابيه وانا قلنا ان حكمه حكم ابيه لانه في الارض والتوارث والتزويج والصلوة عليه كابيه اجاب بان التبعية في بعض الاحكام جايزة ولا يلزم منه التبعية في ساير الاحكام والتعذيب قال والتكليف حسن لاشتماله على مصلحة لا تحصل بدونه بخلاف الجرح ثم التداوي والمعاوضات والشكر باطل اقول اختلفوا في ان التكليف حسن اولا واختار المص الاول والتكليف ماخوذ من الكلفة وهي المشقة ومعناه ارادة من تجب طاعته على جهة الابتداء ما فيه مشقة بشرط الاعلام فيندرج في قولنا من تجب طاعته الله ورسوله والامام والسيد والوالد وخرج عنه غيرهم وشرط الابتداء لان ارادة هؤلاء انما تكون تكليفا اذا لم يسبقه غيره الى ارادة فلهذا لا يقال للاب اذا امر ابنه بالصلوة انه مكلف له لان ارادة الله للصلوة سابق على ارادة العبد للاب واعتبار المشقة انما هو لتحقق اصل مفهوم التكليف واشترط الاعلام لان المكلف اذا لم يعلم ارادة المكلف بالفعل لم يكن مكلفا واحتج المص على ان التكليف حسن لانه مشتمل على مصلحة لا تحصل بدون التكليف وهي التعريض لمنافع عظيمة لا تحصل بدون التكليف منها استحقاق التعظيم فان التفضل بالتعظيم بغير استحقاق قبيح سواء كان ممن يستحيل عليه النفع والضر او كان من غيره ومنها التعظيم المستحق فانه لا يمكن ان يحصل بمجرد التفضل من غير الاستحقاق قوله بخلاف الجرح ثم التداوي والمعاوضات والشكر باطل اشارة الى اجوبة اعتراضات ١ ان التكليف لاجل النفع بمثابة جرح الانسان غيره ثم تداويه فكما ان ذلك قبيح فكذلك التكليف ٢ ان التكليف لاجل ايصال النفع بمثابة المعاوضات والمعاوضات يشترط فيها رضى المتعاوضين فكذلك التكليف ينبغي ان يشترط فيه رضى المكلف والمكلف والتكليف بدون رضى المكلف قبيح ٣ انا لا نسلم ان التكليف لاجل ايصال النفع ولم لا يجوز ان يكون التكليف شكرا على النعم السابقة والجواب عن الاول ان الجرح مضرة صرفة والتداوي لا يكون الا التخلص من ذلك المضرة بخلاف التكليف فان فيه منافع عظيمة ليس هو التخلص من المشقة الحاصلة بسببه وعن ٢ ان المعاوضات يحتاج الى رضى الجانبين لاختلاف اغراض الناس في المعاملات بخلاف التكليف فان الثواب الحاصل بسببه لم يختلف العقلاء في اختياره فلم يحتج الى رضى المكلف وعن ٣ ان الشكر باطل لان الشكر لا يشترط فيه المشقة ولو كان التكليف شكرا لخرج النعمة بسبب وقوع المشقة في مقابلها عن كونها نعمة قال ولان النوع محتاج الى التعاضد المستلزم للسنة النافع استعمالها في الرياضة وادامة النظر في الامور العالية وتذكر الانذارات المستلزمة لاقامة العدل مع زيادة الاجر والثواب اقول اراد ان يشير الى حسن التكليف على طريقة حكماء الاسلام بيانه ذلك ان الله تعالى خلق الانسان بحيث لا يستقل وحده بامر معاشه لانه يحتاج الى غذاء ولباس ومسكن وسلاح كلها صناعية ليس كساير الحيوانات التي يكون ما يحتاج اليه من الغذاء والمسكن والسلاح طبيعيا والشخص الواحد لا يمكنه القيام باصلاح تلك الامور وترتيبها الا في مدة لا يمكن ان يعيش تلك المدة وان امكن فانه متعسر جدا لكنها تتيسر لجماعة يتعاضدون ويتشاركون في تحصيلها بحيث يزرع هذا لذاك ويخبز هذا لذاك ويخيط واحد لآخر ويتخذ الآخر الابرة له وعلى هذا قياس ساير الامور فيتم امر معاش كل من بني نوعه باجتماع ومعاوضة فاذن الانسان محتاج بطبعه في معاشه الى اجتماع يتيسر بسببه المعارضة والمعاوضة والتعاضد ولذلك قيل الانسان مدني بالطبع فان التمدن عندهم عبارة عن هذا الاجتماع واجتماع الناس على المعارضة والمعاوضة والتعاضد لا ينتظم الا اذا كان بينهم معاملة و



وعدل لان كل واحد يشتهي ما هو محتاج اليه ويغضب على مزاحمه ويختار جميع الخيرات والسعادات لنفسه فان الخير مطلوب لذاته وحصول المطالب الحسيانية لواحد يستدعي فواتها عن غيره فلهذا يؤدي الى المزاحمة والانسان اذا زوحم على ما يشتهيه غضب على المزاحم فيدعوا شهوته وغضبه الى الجور على الغير ليستبد بذلك المشتهى فيقع من ذلك الهرج والتنازع ويختل امر الاجتماع وهذا الاختلال لا يندفع الا اذا اتفقوا على معاملة وعدل فلا بد منهما والمعاملة والعدل غير متناول للجزئيات التي لا تنحصر فلا بد من قانون كلي هو السنة والشرع فاذن لا بد من السنة والشرع والشرع لا بد له من شارع يسن ذلك الشرع على الوجه الذي ينبغي فاذن لا بد من شارع ثم انهم لو تنازعوا في وضع السنة والشرع لوقع الهرج فينبغي ان يمتاز الشارع منهم باستحقاق الطاعة لينقاد الباقون اليه في قبول السنة والشرع وذلك الاستحقاق انما يتقرر باختصاصه بآيات تدل على انه من عند ربهم وتلك الآيات هي معجزاته ثم ان الجمهور من الناس يستخفون اختلال العدل النافع لهم في امورهم التي بحسب النوع اذا استولى عليهم الشوق الى ما يحتاجون اليه بحسب الشخص فيقدمون على مخالفة الشرع واذا كان للمطيع والعاصي ثواب وعقاب بحكم الرجاء والخوف على الطاعة وترك المعصية كان انتظام الشرع بذلك اتم من الانتظام بدونه فوجب ان يكون للمطيع والعاصي جزاء من عند الاله العليم بما يبدونه او يخفونه من اقوالهم وافعالهم ونياتهم القدير على مجازاتهم وعلى مكافاتهم العفو ومن يستحق المغفرة المنتقم ممن يستحق الانتقام ووجب ان يكون معرفة المجازي والشارع واجبة عليهم والا يشتغلهم بشيء من معرفة الله تعالى فوق معرفة انه واحد حق لا شبيه له ولا يكلفهم ان يصدقوا بوجوده وهو غير مشار اليه في مكان ولا منقسم ولا خارج العالم ولا داخله ولا شيئا من هذا الجنس فانه يعظم عليهم الشغل ويشوش الدين ويوقعهم فيما لا مخلص عنه ومثل هذه المعرفة قلما يكون يقينيا فلا يكون ثابتا فينبغي ان يكون معها سبب حافظ لها وهو التذكار المقرر لها والجامع للتكرار وانما اشتمل عليها انما يكون عبادة مذكرة للمعبود مكررة في اوقات متوالية كالصلوة وما يجري مجراها فاذن ينبغي ان يكون الشارع داعيا الى التصديق بوجود خالق عظيم قدير والى الايمان بشارع مرسل اليهم من عنده صادق والى الاعتراف بوعد ووعيد وثواب وعقاب اخرويين والى القيام بعبادات يذكر فيها الخالق بنعوت جلاله والى الانقياد لسنة التي يحتاج اليها الناس في معاملاتهم حتى يستمر بذلك الدعوة الى العدل المقيم لنظام امور النوع وتلك السنة استعمالها نافع في امور ثلثه ١ رياضة القوى النفسانية بمنعها عن متابعة الشهوة والغضب ومن التخيلات والتوهمات والاحساسات والافاعيل المثيرة للشهوة والغضب المانع عن توجه النفس الناطقة الى جناب القدس ٢ ادامة النظر في الامور العالية المقدسة عن العوارض المادية والكدورات الحسية المؤدية الى ملاحظة الملكوت ٣ تذكر انذارات الشارع ووعده للمحسن ووعيده للمسيء المستلزمة لاقامة العدل مع زيادة الاجر الجزيل والثواب العظيم في الآخرة فهذا بيان حسن التكليف على رأي حكماء الاسلام قال وواجب لزجره عن القبايح اقول اختلفوا في ان التكليف واجب ام لا فذهب الاشاعرة الى الثاني والمعتزلة الى الاول واختاره المص واحتج عليه بانه لو لم يكلف الله العبد الذي كملت شرايط التكليف فيه لما كان زاجرا عن القبايح بل مغريا بها والتالي باطل اما الملازمة فلان الله تعالى جعله كامل العقل مائلا الى مقتضى الشهوة والغضب من القبايح فلو لم يقرر في عقله وجوب الواجب وحرمة القبايح والمواخذة باخلال الواجب وارتكاب القبايح لصدر القبايح دايما من العبد فلم يكن هو زاجرا عن القبايح بل مغريا بها واما بيان بطلان التالي فلان ترك الزجر عن القبايح والاغراء بها قبيح والله تعالى منزه عن القبيح قال وشرايط حسنه انتفاء المفسدة وتقدمه وامكان متعلقه وثبوت صفة زايدة على حسنه وعلم المكلف بصفات الفعل

وقدر المستحق عليه وامتناع القبيح عليه وقدرة المكلف على الفعل وعلمه به وامكانه وامكان الآلة اقول اراد ان يشير الى شرايط حسن التكليف

منها ما يرجع الى نفس التكليف ومنها ما يرجع الى الفعل المكلف به ومنها ما يرجع الى المكلف اما ما يرجع الى نفس التكليف
فامر آخر لاول انتفاء المفسدة بان لا يكون التكليف مفسدة للمكلف بان يكون موجبا للاخلال بتكليف آخر له وان لا يكون مفسدة لمكلف آخر والثاني تقدم
التكليف على الفعل زمانا يتمكن المكلف فيه من الاستدلال به ليباشر الفعل زمان وجوبه ايقاعه فيه واما ما يرجع الى الفعل فامور ايضا احدها وجوه
الثبوت رتبته وامكان متعلقه فان التكليف بالمحال خال عن الفايدة ٢ اشتمال الفعل على صفة زائدة على حسنه بان يكون واجبا او مندوبا ان كان التكليف
بفعل وبان يكون قبيحا او يكون الاخلال به اولى من فعله ان كان التكليف بترك فعل واما ما يرجع الى المكلف فان يكون عالما بصفات الفعل لئلا يكلف
بارتكاب القبايح واجتنابه الواجب والمندوب وان يكون عالما بقدر ما يستحق على الفعل من الثواب لئلا ينقص الثواب فيكون جورا وان يكون
القبيح ممتنعا عليه لئلا يخل بالواجب فلا يثيب المستحق للثواب واما ما يرجع الى المكلف فان يكون قادرا على الفعل وان يكون عالما به او متمكنا
من العلم وان يتمكن من آلة الفعل ان كان الفعل ذا آلة قال ومتعلقه اما علم اما عقلي او سمعي واما ظن واما عمل اقول اي متعلق التكليف اما
علم واما ظن واما عمل اما العلم فهو اما عقلي يستقل العقل بتحصيله كالعلم بوجوب الآلة وكونه قادرا عالما واما سمعي لا يستقل العقل بتحصيله و
لا سبيل الى اثباته الا من طريق الشرع وتصديق من النبي مثل علم المعاد الذي للبدن عند البعث وخيرات البدن وسعاداته وشروره وشقاوته واما
الظن فمثل كثير من الاحكام الشرعية كظن القبلة وطهارة الماء وغيرهما واما العمل فكرد الوديعة وشكر المنعم والصلوة والزكوة وغيرهما قال
وهو منقطع للاجماع ولايصال الثواب اقول التكليف لا بد وان ينقطع عن المكلف ولا يلزم بدوامه والدليل عليه الاجماع ولان التكليف ان لم
ينقطع لم يمكن ايصال الثواب الى المكلف والتالي ظاهر الفساد وبيان الملازمة ان التكليف يستدعي المشقة والثواب يستدعي الخلوص عن المشقة والجمع
بينهما محال فلو تحقق التكليف دايما انتفى الثواب دايما فلم يمكن ايصاله الى المستحق قال وعلة حسنه عامة وضرر الكافر من اختياره وهو مفسدة
لا من حيث التكليف بخلاف ما شرطناه والفايدة ثابتة اقول اراد ان يشير الى عموم حسن التكليف بالنسبة الى المؤمن والكافر والدليل عليه
ان علة حسن التكليف وهي التعريض للثواب عامة بالنسبة الى المؤمن والكافر فالتكليف بالنسبة الى الكافر ايضا حسن قوله وضرر الكافر من
اختياره اشارة الى جواب سؤال توجيهه ان تكليف الكافر ضرر عظيم في حقه لانه مشقة في الدنيا والعقاب حاصل بتركه في العقبى وانتفاء مصلحة
اذ لا ثواب له فهو قبيح قطعا تقرير الجواب ان التكليف نفسه ليس بضرر ولا مقتضي للضرر من حيث هو تكليف والا لكان تكليف المؤمن
كذلك بل الضرر حصل من اختيار الكافر بفعله الكفر والفسوق وترك الايمان والطاعة قوله وهو مفسدة لا من حيث التكليف اشارة الى جواب
سؤال توجيهه ان حسن التكليف مشروط بانتفاء المفسدة بالنسبة الى المكلف وتكليف الكافر مستلزم للمفسدة فانه يستلزم ضرر المكلف
فلا يكون حسنا تقرير الجواب ان التكليف لا يستلزم المفسدة من حيث التكليف بل المفسدة حصلت من سوء اختياره بخلاف ما شرطناه
فان التكليف مشروط بانتفاء المفسدة اللازمة من حيث التكليف لا المفسدة الحاصلة من سوء الاختيار قوله والفايدة ثابتة هذا ايضا
جواب سؤال مقدر توجيهه ان تكليف الكافر لا فائدة فيه لان الفايدة من التكليف هي الثواب ولا ثواب له فلا فايدة في تكليفه فكان عبثا تقرير
الجواب انا لا نسلم ان تكليف الكافر لا فائدة فيه بل الفايدة ثابتة وهي التعريض للثواب كما بالنسبة الى المؤمن قال واللطف واجب
لتحصيل الغرض



به فان كان من فعله تع وجب عليه وان كان من فعل المكلف وجب ان يشعر به ويوجبه وان كان من غيرهما شرط في التكليف
العلم بالفعل ووجوب القبح منتفية والكافر لا يخلو عن لطف والاخبار بالسعادة والشقاوة ليس مفسدة ويقبح منه تع التعذيب
مع منعه دون الذم اقول اللطف ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية بحيث لا يؤدي الى الالجاء وهو واجب على معنى ان تاركه
يستحق الذم عند المعتزلة خلافا للاشاعرة واختار المص مذهب المعتزلة واحتج عليه بان اللطف يحصل به الغرض من التكليف وهو التعريض
على الثواب لان ما يقرب المكلف من الطاعة ويبعده عن المعصية يكون مستدعيا لتحصيل المكلف به المستلزم للغرض منه وما يحصل الغرض من التكليف
يكون واجبا لان التكليف واجب وهو لا يتم الا به وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب واللطف اما ان يكون فعل الله تع كخلق القدرة للعبد و
اكمال العقل ونصب الادلة وتهيئة الآلات فعل الطاعة وترك المعصية فيكون واجبا عليه تع واما ان يكون فعل المكلف نفسه كالنظر وكونه فيما
يجب عليه ويوصله الى تحصيله فوجب على الله تع ان يعرفه ويوجبه عليه واما ان يكون فعل غيرهما من المكلفين مثل الاعانة في تحصيل مصالحه و
دفع مفاسده والتأسي به في افعاله الصالحة وايمانه وطاعته والانزجار عن افعاله الفاسدة اعتبارا به فيشترط في التكليف بالملطوف العلم
بان ذلك الغير يفعل اللطف قوله ووجوه القبح منتفية اشارة الى جواب اعتراض توجيهه ان يقال اللطف انما يكون واجبا اذا كان خاليا عن وجوه
القبح والمفسدة فان وجوه الحسن والمصلحة لا يكون كافية في وجوب اللطف بل لا بد من انتفاء القبح والمفسدة فيجوز ان يكون اللطف الذي يوجبونه
مشتملا على وجوه القبح والمفسدة وان لم يعلم فلا يكون واجبا تقرير الجواب ان وجوه القبح منتفية لانا نعرفها لانا مكلفون بتركها وكل ما كنا
مكلفين بتركه يكون معلوما لنا وقد عرفنا انه ليس هناك وجه قبح قوله والكافر لا يخلو من لطف ايضا جواب اعتراض توجيهه ان يقال الكافر مكلف
بالايمان مع انه لا لطف به اما انه مكلف بالايمان فظ واما انه لا لطف به فلانه لو كان لطف به لحصل الملطوف به اي الايمان لعدمه والتالي
ظاهر الفساد وبيان الملازمة انه لا معنى للطف الا ما حصل الملطوف به عنده فلو كان اللطف واجبا لما كان التكليف متحققا بدونه لانه موجب وجوه
هو التكليف تقرير الجواب ان الكافر لا يخلو من لطف ايضا فان اللطف ليس عبارة عما حصل الملطوف به عنده بل عبارة عما يقرب الى الطاعة ويبعد
عن المعصية فيجوز ان يكون المقرب حاصلا ولا يتحقق الملطوف به عنده بسبب مانع وهو سوء اختيار المكلف قوله والاخبار بالسعادة والشقاوة
ليس مفسدة ايضا جواب اعتراض تقريره ان اللطف لو كان واجبا على الله تع لم يصدر عنه والتالي باطل اما بيان الملازمة فظاهر واما بيان بطلان
التالي فلان الله تع اخبر بالسعادة والشقاوة فانه اخبر بان بعض المكلفين من اهل الجنان وبعضهم من اهل النيران والاخبار بان المكلف من
اهل النار مناف للطف لانه مفسدة بالنسبة الى المكلف لانه اغراء له على المعاصي فيكون منافيا للطف واذا صدر عنه مناف اللطف لم يصدر عنه
اللطف وتقرير الجواب ان الاخبار بالسعادة والشقاوة ليس بمفسدة فانه ليس اغراء على المعاصي لجواز ان يمتنع عن المعاصي ولا يقدم عليها
بسبب هذه الاخبار قوله ويقبح منه التعذيب مع منعه دون الذم اي يقبح من المكلف تعذيب المكلف اذا منع من اللطف لانه اذا منعه
من اللطف يكون بمنزلة الامر بالمعصية والالجاء اليها فيقبح التعذيب ح لانه على ذلك التقدير لهم ان يقولوا لم ما لطفت بنا كما قال الله تع ولو انا
اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا فانه اخبر بانه لو منعهم اللطف في بعثة الرسول لكان لهم هذا السؤال ولا يكون لهم هذا
السؤال الا مع قبح اهلاكهم من دون البعثة ولا يقبح من المكلف ذم المكلف مع منعه اللطف لان الذم حق يستحق على القبيح بغير مختص المكلف
بخلاف العقاب

المستحق للمكلف والذا لو اغري من نسان غيره على القبيح ففعله لم يسقط من الباعث حق الذم كما ان لابليس حق ذم اهل النار مع انه المغري
على المعاصي قال ولابد من المناسبة والا ترجح بلا مرجح بالنسبة الى المنتسبين والا يبلغ الالجاء وعلم المكلف اللطف اجمالا او تفصيلا ويدل
اللطف على جهة الحسن ويدخله التخيير ويشترط حسن البدلين اقول ذكر للطف احكاما خمسة ١ انه لابد وان يكون بين اللطف والملطوف به مناسبة
على معنى ان حصول اللطف يكون داعيا الى حصول الملطوف فيه لانه لو لم يكن بينهما مناسبة لزم الترجيح بلا مرجح بالنسبة الى المنتسبين والتالي باطل لان
المقدم مثله لان المناسبة لم يكن كون اللطف لطفا بالنسبة الى ذلك الملطوف الفعل اولى من كون غيره لطفا بالنسبة اليه ولا كون ذلك الفعل ملطوفا به
بالنسبة الى ذلك اللطف اولى من كون غيره بالنسبة اليه ٢ ان لا يبلغ اللطف في استدعاء الملطوف به حد الالجاء وان لم يكن اللطف لطفا ضرورة
اعتبار عدم الالجاء في مفهومه ٣ ان يعلم المكلف اللطف اجمالا او تفصيلا لانه اذا لم يعلمه المكلف لم يعلم المناسبة بينه وبين الملطوف به فلم يكن داعيا
للمكلف الى الفعل الملطوف به فان كان العلم الاجمالي كافيا في استدعاء الفعل لم يجب التفصيلي كما نعلم ان ضرب البهيمة لطف لنا وان كان اللطف لا
يتم الا بالعلم التفصيلي وجب حصوله ٤ ان يكون اللطف مشتملا على صفة زائدة على الحسن من كونه واجبا كالفرايض ومندوبا كالنوافل الحكم ٥
جواز دخول التخيير في اللطف لانه لا يجب ان يكون معينا بل يجوز ان يكون فعلان كل منهما مشتملا على جهة المصلحة المطلوبة من الاخر فيقوم كل منهما مقام
الآخر كما في الكفارة المخيرة وح لا يجب كل من الفعلين بل يكون كالواجب المخير ويشترط في كل واحد من البدلين اي الامرين اللذين يكون كل منهما لطفا و
يقوم كل منهما مقام الآخر كون كل منهما حسنا ليس فيه وجه قبح قال وبعض الالام قبيح يصدر عنا خاصة وبعضه حسن يصدر عنه تع ومنا وحسنه اما للاستحقاق او لاشتماله على النفع او دفع الضرر الزايدين او لكونه عاديا او على وجه الدفع ولابد في المشتمل على النفع من اللطف اقول
لما بين وجوب اللطف وهو ضربان مصلحة في الدين ومصلحة في الدنيا ومصلحة الدين اما مضرة او منفعة والمضرة اما الم ومرض وعلة او غيرها
والمنفعة اما صحة وسعة في الرزق ورخص او غيرها اورد مباحث هذه الامور عقيب اللطف واختلف في حسن الالام وقبحه فذهبت الاشاعرة
الى ان الالام الصادرة عنه تع حسنة سواء كانت مبتداة بها او بطريق المجازات وسواء يعقبها عوض اولا وذهبت الثنوية الى قبح جميع الالام
لذاتها وهي صادرة عن الظلمة واختار المص ان بعض الالام قبيح يصدر منا خاصة كالالام الصادرة عن بعض المكلفين بالنسبة الى من لا جرم
له وبعضها حسن يصدر منه تع ومنا وعلة حسنه اما الاستحقاق او الاشتماله على نفع زايد على الالام او على دفع ضرر زايد عليه او كونه على مقتضى
العادة كما يفعله الله تع في الحي اذا القيناه في النار او كونه واقعا على وجه الدفع كما اذا وقع دفعا للصايل فانا اذا علمنا اشتمال الالام على واحد
من هذه الامور حكمنا بحسنه قطعا والالم الذي يفعله الله تع وهو المشتمل على النفع الحاصل للمتالم مشروط باللطف للمتالم او لغيره لان خلوه
عن النفع يستلزم الظلم وعن اللطف العبث وهما قبيحان على الله تع قال ويجوز في المستحق كونه عقابا اقول ذهب ابو الحسين البصري
الى انه يجوز ان يقع الالام على المستحق مثل الفاسق والكفار بطريق العقاب ويكون تعجيله قد اشتمل على مصلحة لبعض المكلفين كما في الحدود قال
ولا يكفي اللطف في الم المكلف في الحسن اقول ذهب الشيخان وقاضي القضاة الى ان اللطف غير كاف في الم المكلف ليكون حسنا بل لابد
فيه ان يقع في مقابلته عوض من حصول نفع او دفع ضرر لان الطاعة الواقع لاجل الالام بسبب اللطف يقابلها الثواب المستحق فيبقى الالام مجردا
عن النفع فيكون قبيحا قال ولا يحسن مع اشتمال اللذة على لطفه اقول ذهب الشيخ ابو الحسين البصري الى ان الالام لا يحسن اذا كانت
اللذة مشتملة على اللطف الذي في الالام لان الالام انما يصير في حكم المنفعة اذا لم يكن طريق لتلك المنفعة الا ذلك الالام ولو امكن الوصول الى المنفعة



بدون الالام كان الالام ضررا وهو قبيح قال ولا يشترط في الحسن اختيار المتالم بالفعل اقول اي لا يشترط في حسن الالام الواقع ابتداء من
الله تع اختيار المتالم العوض الزايد عليه بالفعل لان اعتبار الاختيار انما يكون في النفع الذي يتفاوت فيه اختيار المتالمين فاما النفع
البالغ الى حد لا يتفاوت فيه اختيار المتالمين لكونه زايدا فانه يحسن وان لم يحصل الاختيار بالفعل وهذا هو العوض المستحق عليه قال والعوض
نفع مستحق خال عن تعظيم واجلال اقول اراد ان يشير الى عوض الالام الواقع ابتداء واحكامه والعوض نفع مستحق خال عن تعظيم واجلال فالنفع
يجوز ان يقع تفضلا من غير سابق استحقاق ويجوز ان يقع بعد استحقاق فقوله مستحق يخرج النفع المتفضل به فانه لا يكون عوضا وقوله خال عن تعظيم واجلال
يخرج الثواب قال ويستحق عليه تع بانزال الالام وتفويت المنافع لمصلحة الغير وانزال الغموم سواء استندت الى علم ضروري او مكتسب
او ظن لا ما يستند الى فعل العبد وامر عباده بالمضار واباحته وتمكين غير العاقل بخلاف الاحراق عند الالقاء في النار والقتل عند شهادة
الزور اقول اراد ان يشير الى الوجوه التي يستحق بها العوض على الله تع منها انزال الالام بالعبد كالمرض وغيره فانه يجب على الله تع عوضه والا لكان ظالما و
الظلم على الله تع قبيح ومنها تفويت المنافع على العبد اذا كان التفويت من الله تع لمصلحة الغير لانه لا فرق بين انزال المضار وتفويت المنافع ومنها انزال
الغموم بان يخلق الله تع اسباب الغم لان الغم بمنزلة الضرر سواء كان الغم مستندا الى علم ضروري بنزول مصيبة او وصول الم او مستندا الى علم مكتسب لان
هو الباعث على النظر فيكون الله تع سبب الغم فكان العوض عليه او مستندا الى ظن كان يغتم عند امارة وصول مضرة او فوات منفعة فانه هو الناصب
لامارة الظن فيكون الغم بسببه فيجب عليه العوض فقوله لا ما يستند الى فعل العبد اي الغم المستند الى فعل العبد نفسه من غير سبب من الله تع لا عوض فيه
على الله تع وذلك مثل ان يبحث العبد فيعتقد جهلا نزول ضرر او فوات منفع فانه لا عوض فيه ومنها اي من الوجوه التي يستحق بها العوض على الله تع امر
الله عباده بايلام الحيوان او اباحته سواء كان الالام للايجاب كالذبح للهدي والكفارة والنذر او للندب كالضحايا فان العوض يجب على الله تع لان الامر
بالايلام يستلزم الحسن والالام انما يحسن اذا اشتمل على المنافع العظيمة البالغة في العظم حدا ومنها تمكين غير العاقل مثل سباع الوحش للايلام
فان العوض يجب على الله تع لانه تع مكنه وجعل ما يله الى الايلام مع امكان عدم الميل ولم يجعل له عقلا يميز به الالام الحسن من الالام القبيح فكان ذلك
بمنزلة الاغراء فيقبح منه تع ان لا يوصل اليه عوضا وهذا بخلاف الاحراق اي اذا القينا صبيا في النار فاحترق او شهدنا بشهادة زور فقتل بسببها
فان العوض يجب علينا لا على الله تع اما القاء الصبي في النار فلان فعل الالام واجب في الحكمة من حيث اجراء العادة والله تع قد منعنا من القايه ومن كان
عن فضاء الملقي كانه اوصل الالام اليه فلهذا وجب على الملقي العوض دونه تع واما شهادة الزور فلان الشهود اوجبوا بشهادتهم على الامام ايصال
الالام من جهة الشرع فصاروا كانهم فعلوه قال والانتصاف واجب عليه عقلا وسمعا فلا يجوز تمكين الظالم من الظلم دون عوض في الحال يوازي
ظلمه فان كان المظلوم من اهل الجنة فرق الله اعواضه على الاوقات او تفضل عليه بمثلها وان كان من اهل العقاب اسقط بها جزءا من عقابه بحيث
لا يظهر له التخفيف بان يفرق الناقص على الاوقات اقول اختلف المعتزلة في انتصاف المظلوم من الظالم هل هو واجب على الله تع عقلا او سمعا فذهب
طائفة الى الاول وطائفة اخرى الى الآخر واختار المص انه واجب على الله تع عقلا وسمعا اما انه واجب عقلا فلانه لو لم ينتصف تع منه لادى الى اضاعة
حق المظلوم لانه تع مكن الظالم وخلى بينه وبين الظلم مع انه تع يقدر على منعه ولما مكن المظلوم من مكافاته فلو لم ينتصف منه لضاع حق المظلوم
والتالي باطل لان تضييع حق المظلوم قبيح عقلا واما انه واجب سمعا فلما ورد في القرآن من ان الله تع يقضي بين عباده بالحق واختلفوا في انه هل يجوز
له تع ان يمكن الظالم

عبارة عن الظلم

من الظالم للمظلوم

من الظلم حين عوض في الحال يوازي ظلمه اي يمكّن من الظلم من لا عوض له في الحال يوازي ظلمه فذهب ابو هاشم والكعبي الى انه يجوز ثم اختلفا فقال الكعبي
يجوز ان يخرج من الدنيا ولا عوض له يوازي ظلمه وقال ان الله تعالى يتفضل عليه بالعوض المستحق عليه ويدفعه الى المظلوم وقال ابو هاشم لا يجوز ان يخرج
من الدنيا ولا عوض له يوازي ظلمه بل يجب تبقيته لان الانتصاف واجب والتفضل ليس بواجب فلا يجوز تعليق الواجب بالجائز وقال المرتضى من الشيعة ان
التبقية تفضل ايضا فلا يجوز تعليق الانتصاف بها فلهذا اوجب العوض في الحال واختاره المص ولما بين وجوب العوض في الحال اراد ان يشير الى
كيفية ايصال العوض الى المستحق والمستحق للعوض اما ان يكون من اهل الجنة او من اهل النار فان كان من اهل الجنة فرّق الله تعالى عوضه على الاوقات على
وجه لا يتبين له انقطاعه فلا يتألم به او يتفضل الله تعالى عقيب انقطاعه عنه فلا يتألم بانقطاعه ايضا وان كان من اهل العقاب جعل الله تعالى عوضه اسقاط
جزء من عقابه بحيث لا يظهر له التخفيف بان ينقص من الآلام ما يستحقه من الاعواض متفرقا على الاوقات بحيث لا يظهر له الخفة قال ولا يجب دوامه لحسن الزايد
باختيار معه للألم وان كان منقطعا ولا يجب حصوله في الدنيا لاحتمال مصلحة التأخير والألم على القطع مع انه غير محل النزاع ولا يجب اشعار
صاحبه بايصاله عوضا ولا يتعين منافع ولا يصح اسقاطه والعوض عليه تعالى يجب تزايده الى حد الرضى عند كل عاقل وعلينا يجب مساواته اقول
اراد ان يشير الى احكام العوض منها انه هل يجب دوامه اولا فذهب ابو علي الجبائي الى الاول وابنه ابو هاشم الى الثاني واختاره المص واحتج عليه
بان العوض انما حسن لانه يشتمل على نفع زايد على الألم زيادة يختار معها المتألم الألم ومثل هذا النفع الزايد لا يستدعي ان يكون دائما لانه يجوز ان يتحقق
النفع الزايد وان كان منقطعا فلا يجب دوامه وقال ابو علي ان العوض لو انقطع لوجب ايصاله اليه عاجلا لان المانع من وجوب الايصال
في الدنيا هو الدوام مع انقطاع الحيوة المانع من دوامه وقد انتفى اجاب بانا لا نم ان المانع هو الدوام مع انقطاع الحيوة المانع من دوامه بل
لا يجب حصوله في الدنيا لاحتمال ان يكون لتأخيره مصلحة غير ظاهرة فالمانع هو انتفاء تلك المصلحة الخفية وقال ايضا لو انقطع العوض لزم
دوامه بيان الملازمة انه لو انقطع العوض لتألم بانقطاعه فيستلزم التألم عوضا فيجب ان يوصله فان لم ينقطع لزم دوامه وان انقطع تألم
به فيستلزم عوض التألم وهلم جرا فلو انقطع لزم دوامه وما يؤدي وجوده الى عدمه يكون محالا فالانقطاع محال اجاب بانا لا نم انه يتألم
بسبب القطع فانه يجوز ان ينقطع من غير ان يشعر بانقطاعه فلا يتألم به مع ان ذلك غير محل النزاع فان النزاع في العوض المستحق على الدوام لا في
استلزام الألم الحاصل بالانقطاع لعوض آخر وهكذا دائما ومنها انه لا يجب اشعار صاحب العوض اي المستحق للعوض بايصال العوض اليه من
حيث هو عوض بخلاف الثواب فانه يجب ان تقارنه التعظيم ولا يحصل التعظيم الا بان يشعر بانه ثواب له واما العوض فانه نفع زايد يلتذ به
وقد يلتذ به وان لا يعلم ذلك ومنها انه لا يتعين منافع هي تكون عوضا بل يجوز ان يوصل كل ما يحصل فيه نفع عوضا بخلاف العقاب فانه لا بد ولن يكون من جنس
ما الفه المكلف ومنها انه لا يصح اسقاط العوض ولا هبته ممن وجب عليه العوض في الدنيا ولا في الآخرة سواء كان العوض عليه تعالى او علينا هذا
مذهب ابي هاشم وذهب ابو الحسين الى انه يصح اسقاطه ان كان علينا اذا استحل الظالم من المظلوم وجعله المظلوم في حل بخلاف العوض
عليه تعالى فان اسقاطه عنه عبث لعدم انتفاعه به واختاره المص ومنها ان العوض ان كان على الله تعالى يجب ان يكون زايدا على الألم زيادة ينتهي الى حد يرضى كل
عاقل به وان كان العوض علينا يجب ان يكون مساويا لما فعل من الألم لان الزايد على ما يستحق عليه من الضمان يكون ظلما قال والاجل الحيوان الوقت
الذي علم الله تعالى بطلان حيوته فيه والمقتول فيه الامران لولاه ويجوز ان يكون الاجل لطفا للغير لا للمكلف اقول لما كان الاجل قد يكون من الالطاف و
المصالح



عقب بحث الالطاف والمصالح بحث الاجل واجل كل شي هو وقت تحققه ووقت كل شي ما قيد به من معلوم متجدد امكن ذلك الشي قبله سواء كان ذلك
المعلوم المتجدد وجوديا كما يقال قدم زيد عند طلوع الشمس او عدميا كما يقال تحرك الحجر عند عدم سواده او بياضه فما جعل وقتا للشي امكن ان يكون ذلك
الشي وقتا له فانه كما يقال قدم زيد عند طلوع الشمس يقال طلع الشمس عند قدوم زيد فاجل الحيوان هو الوقت الذي علم الله تعالى فيه بطلان حيوة ذلك الحيوان
والمقتول لو لم يقتل يجوز فيه كلا الامرين اي الموت والحيوة ويجوز ان يكون اجل الانسان لطفا لغيره من المكلفين ولا يجوز ان يكون لطفا للمكلف نفسه لان بالاجل
ينقطع التكليف من المكلف وعند انقطاع التكليف لا يكون اللطف متحققا بالنسبة الى ما مضى من التكليف قال والرزق ما صح الانتفاع به ولم يكن لاحد
منعه منه والسعي في تحصيله قد يجب وقد يستحب وقد يباح وقد يحرم اقول الرزق عند الاشاعرة هو كل ما انتفع به حي سواء كان بالتغذي او بغيره
مباحا او مكروها او حراما مملوكا او غير مملوك وذهب بعضهم الى ان الرزق هو ما يتربى به الحيوان من الاغذية والاشربة لا غير وذهب المص الى ان
الرزق ما صح الانتفاع به ولم يكن لاحد منعه فطعام البهيمة قبل ان تستهلكه بالمضغ والبلع لا يكون رزقا لها لان للمالك منعها منه الا اذا وجب رزقه
عليه واما استهلكه الغاصب من الطعام المغصوب بالاكل لا يكون رزقا له لان الله تعالى منعه من الانتفاع به بعد مضغ وبلع لان تصرفاته محرمة واما
الرازق فعند الاشاعرة هو الله تعالى اذ الرزق مخلوق ولا خالق غير الله ولا يجب عليه ان يرزق احدا لتعاليه عن ان يجب عليه شي بل ان رزق فبفضله
وان منع فبعدله وعند المعتزلة ان الحرام لا يكون رزقا من الله تعالى وما كان حلالا مباحا فما اتى العبد منه بتكسب وتعب فالعبد هو الرازق لنفسه والله ليس
برازق له ذلك الرزق وما اتاه منه بغير فعل منه فالرازق له ذلك الرزق هو الله تعالى والسعي في تحصيل الرزق لا يكون من المحرمات اذا اجتنب فيه
ارتكاب المنهيات بل قد يجب عند الحاجة وقد يستحب اذا طلب التوسع على نفسه وعياله وقد يباح وقد يحرم اذا ادى الى ارتكاب منهي او منع من الواجب قال
والسعر تقدير العوض الذي يباع به الشي وهو رخص وغلاء ولا بد من اعتبار العادة واتحاد الوقت والمكان ويستندان الى الله تعالى والينا ايضا
والاصلح قد يجب لوجود الداعي وانتفاء الصارف اقول السعر عبارة عن تقدير العوض الذي يباع به الشي فانحطاطه رخص وارتفاعه غلاء ولا بد
من اعتبار العادات واتحاد الوقت والمكان في الرخص والغلاء اي انحطاط العوض انما يكون رخصا اذا كان الانحطاط عما جرت العادات بكونه
عوضا في ذلك الوقت والمكان وكذا الارتفاع انما يكون غلاء اذا كان الارتفاع على ما جرت العادات بكونه عوضا في ذلك الوقت وذلك المكان فان
الثلج لا يقال له انه رخيص اذا نقص عوضه في الشتاء عند هبوطه الى الجبال لانه ليس حال بيعه ووقته والرخص والغلاء قد يستندان الى الله تعالى بان
يقلل جنس المتاع المعين ويكثر رغبة الناس اليه فيحصل الغلاء وفيه مصلحة للمكلفين وقد يكثر جنس ذلك المتاع ويقلل رغبة الناس اليه تفضلا
منه او لمصلحة دينية فيحصل الرخص وقد يستندان الينا بان يحمل السلطان الناس على بيع تلك السلع بثمن غال ظلما منه او باحتكار الناس او غيره
من الاسباب المستندة الينا فيحصل الغلاء والرخص بخلاف ذلك والاصلح قد يجب على الله تعالى في حال دون حال وذلك اذا كان ذلك القدر مصلحة وكان الزايد
عليه مفسدة وجب عليه تعالى ان يعطيه ذلك القدر لوجود الداعي وانتفاء الصارف وهذه المباحث متفرعة على ان افعال العباد صادرة منهم وان الله تعالى
لا يفعل القبيح وان لفعله تعالى غرضا وضعفها لا يخفى على المتامل فلذلك لم نتعرض لتفاصيل ما ورد عليها قال المقصد الرابع في النبوة
البعثة حسنة لاشتمالها على فوائد كمعاضدة العقل فيما يدل عليه واستفادة الحكم فيما لا يدل وازالة الخوف واستفادة الحسن والقبح والنافع والضار
وحفظ النوع الانساني وتكميل اشخاصهم بحسب استعداداتهم المختلفة وتعليمهم الصنايع الخفية والاخلاق والسياسات والاخبار بالعقاب والثواب فيحصل
اللطف للمكلف اقول

المقصد الثالث عشر في المقصد الرابع النبي في اللغة ماخوذ من النبوة وهي الارتفاع ومنه تنباء فلان اذا ارتفع وعلا وقيل النبي هو الطريق ومنه يقال

تعالى للرسل عليهم السلام انبياء لكونهم طرق الهداية اليه وقيل انه ماخوذ من الانباء وهو الاخبار ولذلك يقال لرسول الله نبي لانبائه عن الله تعالى واما في الاصطلاح

فذهبت الحكماء الى ان النبي هو كل من كان مختصا بخواص ثلث الاولى ان يكون مطلعا على الغايبات لصفاء جوهر نفسه وشدة اتصالها بالمبادي العالية من غير

سابقة كسب وتعليم وتعلم ٢ كونه بحيث يطيعه الهيولى العنصرية القابلة للصور المتضادة في ابدال ٣ ان يكون ممن شاهد ملائكة الله تعالى على صور متخيلة ويسمع كلام

الله تعالى بالوحي وقد اورد على هذا بانهم ان ارادوا بالاطلاع الاطلاع على جميع الغايبات فهو ليس بشرط في ان يكون الشخص نبيا بالاتفاق وان ارادوا به الاطلاع

على بعضها فلا يكون ذلك خاصة للنبي اذ ما من احد الا ويجوز ان يطلع على بعض الغايبات من غير سابقة تعليم وتعلم وايضا النفوس البشرية كلها متحدة بالنوع فلا تختلف

بالصفاء والكدر فما يجوز لبعض جاز ان يكون لبعض اخر فلا يكون الاطلاع خاصة للنبي وايضا الاطلاع على المغيبات قد يحصل لبعض المرضى فلا يكون خاصة

للنبي وايضا ما جعلوه خاصة ثانية لا يكون مختصا للنبي لانهم معترفون ايضا بان مادة العناصر مطيع لغير النبي من الاولياء وايضا ما يجعلونه خاصة ثالثة

غير متحقق عندهم لانهم ينكرون الملائكة ولا يثبتون غير الجواهر المجردة العالية وهي غير مرئية عندهم كما في هذه الايرادات نظر اما الاول فلانهم

ارادوا بالاطلاع الاطلاع على بعض لم تجر العادة به من غير سابقة تعليم وتعلم ولا شك ان مثل هذا البعض لا يكون لغير النبي واما قولهم النفوس

البشرية متحدة في النوع فيجوز ان يثبت لكل ما يثبت لبعض فممنوع اذ يجوز ان يكون التفاوت راجعا الى استعدادات مختلفة حاصلة بحسب امزجة مختلفة

واما قولهم الاطلاع على الغيب قد يحصل لبعض المرضى فلا يكون خاصة للنبي قلنا يجوز ان يكون مرادهم بذلك الاطلاع على الغيب لا بسبب امر عارض

لبدنه من مرض او غيره ولئن سلم انه لا يكون هذه خاصة مطلقة لكن لا ينافي ان يكون خاصة اضافية ويكون مجموع الامور الثلثة خاصة مطلقة للنبي فلا يرد

عليهم شيء واما الجواب عن الايرادات على الخاصة الثانية والثالثة فظاهر وذهبت الاشاعرة الى ان النبوة موهبة من الله تعالى ونعمة منه على عبده و

هو قوله تعالى لمن اصطفاه من عباده ارسلتك وبعثتك فبلغ عنا اختلفوا في ان البعثة حسنة اولا فذهب اهل الملل والحكماء الى انها حسنة ومنعه

البراهمة والدليل على انها حسنة اشتمالها على الفوايد وخلوها عن المفاسد وكل ما هو كذلك كان حسنا ومن فوايد البعثة ان يعاضد الشرع العقل ويؤكده فيما

دل عليه العقل بالاستقلال من افتقار العالم الى الصانع الحكيم الواحد لينقطع عذر المكلف بالكلية والى هذا اشار بقوله تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة

بعد الرسل ومنها ان يستفاد من البعثة ما لا يدل عليه العقل بالاستقلال مثل الصفات التي لا يدل عليها العقل بالاستقلال بل يتوقف على السمع كالسمع

والبصر والكلام وساير السمعيات ومنها ان يزيل الخوف الحاصل للمكلف فان المكلف يخاف بسبب الاشتغال بالطاعة او تركها فان المكلف لو اشتغل

بالطاعة كان متصرفا في ملك الغير بغير اذنه فيكون خايفا بسبب ذلك التصرف ولو لم يشتغل بالطاعة ربما عذب على تركها فيبقى على الخوف فالبعثة يزيل الخوف

المتحقق على التقديرين ومنها ان يستفيد الحسن والقبح فيما لا يستقل العقل بمعرفة حسنه او قبحه فان النظر الى العجوز الحرة الشوهاء حسن والى

وجه الجارية الحسناء قبيح عند العقل وفي الشرع بالعكس فيعرف امثال هذه بسبب البعثة ومنها ان يستفيد النافع والضار من الاغذية والادوية

التي لا تفي التجربة بمعرفتها الا بعد الادوار والازمان ومع ذلك ففيه خطر فبالبعثة يعرف طبايعها ومنافعها من غير تعب ولا خطر ومنها حفظ

نوع الانسان فان الانسان مدني بالطبع يحتاج الى التعاون فلا بد له من شرع يفرضه شارع مستحق لان يكون مطاعا كما ذكرنا في حسن التكليف

على طريقة حكماء الاسلام ومنها تكميل اشخاص نوع الانسان فان استعدادات اشخاص نوع الانسان في المعارف والاخلاق متفاوتة و

الكامل نادر



فلا بد من بعثة الانبياء ليكمل كل شخص ويترقى الى كماله الممكن بحسبه ومنها تعليم اشخاص الانسان الصنايع فانهم محتاجون الى الصنايع والآلات

في تحصيل المسكن والمطعم والملبس وتكميلهم باستخراجها ضرر عظيم فلا بد من بعثة الانبياء ليعلمهم ومنها تعليمهم الاخلاق والسياسات فان معاشهم

متوقف على الاخلاق والسياسات وتحصيل الاخلاق والسياسات متوقف على معرفتها وهي غير ضرورية فلا بد من بعثة الانبياء ليعلمهم الاخلاق و

السياسات ومنها الاخبار بالثواب على الطاعة والعقاب على المعصية لينزجروا عن المعاصي ويرغبوا في الطاعات فان الاخبار بهما يتوقف على البعثة

اذ العقل غير مستقل بمعرفتها فبعثة الانبياء لطف من الله تعالى بالنسبة الى عباده فيجب البعثة **قال وشبهة البراهمة باطلة بما تقدم اقول** شبهة البراهمة ان

بعثة الانبياء اما لاجل ما يوافق العقل فلا حاجة فيه اليهم او ما يخالف العقل وما يخالفه غير مقبول فلا فايدة في بعثتهم وهذه الشبهة باطلة بما تقدم

من ان ما يوافق العقل قسمان ما يستقل العقل بادراكه وما لا يستقل بادراكه والحاجة اليهم في القسم الثاني **قال وهي واجبة لاشتمالها على اللطف**

**في التكاليف العقلية اقول** اختلفوا في ان البعثة واجبة ام لا فذهب المعتزلة الى الاول واختاره المص وذهبت الاشاعرة الى الثاني واحتج

المص على المختار عنده بان البعثة مشتملة على اللطف في التكاليف العقلية فان الانسان اذا كان واقفا على التكاليف بحسب الشرع كان اقرب من

فعل الواجبات العقلية وترك المنهيات العقلية وهذا ضروري والوقوف على التكاليف بحسب الشرع موقوف على البعثة فيكون البعثة مشتملة على

اللطف واللطف واجب على الله تعالى ولا يخفى ما فيه من النظر واما الاشاعرة فلا يوجبون البعثة لما تقرر من اصولهم وهو انه لا يجب على الله شيء اصلا

**قال ويجب في النبي العصمة ليحصل الوثوق فيحصل الغرض ولوجوب متابعته وضدها وللانكار عليه اقول** العصمة عند الاشاعرة هي ان لا يخلق الله تعالى

او عدم القدرة على المعصية وعند المعتزلة هي لطف لا يكون له مع ذلك داع الى ترك الطاعة وارتكاب المعصية مع قدرته على ذلك وعند الحكماء هي ملكة

لا تصدر عن صاحبها معها المعاصي واتفقت الامة على كون الانبياء معصومين عن الكفر الا الفضيلية من الخوارج فانهم اعتقدوا على جواز المعصية

على الانبياء وان المعصية كفر ومن الناس من يعتقد انه يجوز للانبياء ان يظهروا الكفر على سبيل التقية ومنهم من لا يجوز الكفر ولا اظهاره عليهم لكنه جوز

الكباير عليهم ومنهم من لا يجوز الكباير عليهم لكن اختلفوا فذهب بعضهم الى انه لا يجوز منهم الاقدام على المعصية قصدا سواء كانت صغيرة او كبيرة بل يجوز

منهم صدورها على سبيل السهو والنسيان او ترك الاولى او اشتباه المنهي بالمباح واما قبل البعثة فهل يجوز عليهم فعل الكبيرة اولا فذهب اكثر

اهل السنة الى جوازه وذهبت الشيعة الى انه لا يجوز المعصية على الانبياء سواء كانت صغيرة او كبيرة قبل البعثة او بعدها عمدا او سهوا واختاره

المص واحتج عليه بانه يجب العصمة عن المعاصي مطلقا في النبي ليحصل الوثوق باقوالهم وافعالهم فيحصل الغرض من البعثة وهو متابعة المبعوث

اليهم له في اوامره ونواهيه وبانه لو صدر عن النبي معصية لوجب متابعته فيها لانه نبي فيجب متابعة النبي فيما صدر عنه ويجب ضد متابعته فيها وهو مخالفته

فيها لانه معصية والمعصية لا يجوز متابعتها فيلزم المتابعة وضدها وهو باطل وبانه لو صدر عنه ذنب لوجب الانكار عليه لان النهي عن المنكر

واجب والانكار على النبي يوجب ايذاءه وايذاء النبي منهي عنه حرام موجب للعقاب لقوله تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة

وفي هذه الوجوه نظر لان المتابعة قبل البعثة غير واجبة مطلقا وبعد البعثة ايضا بالنسبة الى الخصايص والمباحات والمندوبات غير

واجبة فكيف بالنسبة الى ما صدر عنهم سهوا من المعاصي والانكار على ما صدر عنهم سهوا غير جايز والحق انه يجوز قبل البعثة صدور المعاصي عنهم

كبيرة او صغيرة سهوا او قصدا لكن على سبيل الندرة يدل على ذلك قصة موسى عليه السلام واخوة يوسف واما بعد البعثة فيجوز ان يصدر عنهم الصغاير التي لا تدل

على خسة النفس

عما يعلم من احوالهم المستفادة من الكتب الالهية والاحاديث النبوية قال وكمال العقل والذكاء والفطنة وقوة الرأي وعدم السهو وكلما ينفر
عنه من دناءة الآباء وعهر الامهات والفظاظة والغلظة والابنة وشبهها والاكل على الطريق وشبهه اقول قد اعتبر في النبي صفات يجب ان يكون
متصفا بها كما يجب ان يكون معصوما وتلك الصفات هي كمال العقل وكمال الذكاء وكمال الفطنة وقوة الرأي فان من لم يتصف بها لم يرغب في متابعته و
الانقياد لاوامره ونواهيه كمال في المتصف بها وعدم السهو لئلا يقع الخبط فيما امر به ونهى عنه وان يكون منزها عن دناءة الآباء وعهر الامهات لئلا ينفر
الطباع عنه وان لا يكون فظا غليظ القلب لئلا ينفضوا من حوله وان يكون منزها عن الامراض المستنفرة مثل الابنة والجذام والبرص ونحوها وان
يجتنب عما يكون هتكا للمروة مثل الاكل في الطريق ونحوه وبالجملة كلما يدل على خسة صاحبه قال وطريق معرفة صدقه ظهور المعجزة على يده وهو ثبوت
ما ليس بمعتاد او نفي ما هو معتاد مع خرق العادة ومطابقة الدعوى اقول طريق معرفة صدق النبي في دعوى نبوته ظهور المعجزة على يده وظهور
المعجزة عبارة عن ثبوت امر غير معتاد او نفي امر معتاد وانما ذكر احد الامرين لان المعجزة كما تكون اتيانا بغير المعتاد قد يكون منعا عن المعتاد واحترز
به عن مدعي النبوة الذي لم يأت بغير المعتاد ولم يمنع المعتاد فانه لا يكون صادقا في دعواه وقوله مع مطابقة الدعوى اي الاتيان بغير المعتاد او
منع المعتاد يكون مطابقا لدعواه لئلا يتخذ الكاذب معجزة من مضى حجة لنفسه وليتميز عن الارهاص والكرامات فانهما لا يكونان مطابقا للدعوى
ضرورة عدم الدعوى والارهاص احداث امر خارق للعادة دال على بعثة نبي قبل بعثته اي يكون ذلك الاحداث قبل بعثة النبي وقوله مع خرق
العادة زيادة يغني عنه قوله ثبوت ما ليس بمعتاد او نفي ما هو معتاد فان كل واحد منهما يكون خرقا للعادة والاولى ان يقال المعجزة
امر خارق للعادة مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة فالامر الخارق للعادة يشمل الاتيان بغير المعتاد ونفي المعتاد وبه يتميز المدعي عن غيره و
انما قلنا مقرون بالتحدي لئلا يتخذ الكاذب معجزة من مضى حجة لنفسه وليتميز عن الارهاص والكرامات وانما قلنا مع عدم المعارضة ليتميز عن السحر و
الشعبدة والتحدي لغة المماراة والمنازعة وانما كان ظهور المعجزة طريقا لمعرفة صدقه لانا نعلم بالضرورة انه اذا قام انسان ذو اخلاق مرضية
عند الخواص والعوام وادعى انه مبعوث من عند الله وقال الدليل على صدقي قولي ان الله تعالى يظهر على يدي امرا خارقا للعادة وظهر فقال من لم
يصدقني فليات بمثل ما ظهر على يدي وعجز من عداه عن ذلك حصل للعقل يقين تام بانه صادق في دعواه قال وقصة مريم وغيرها يعطي
جواز ظهورها على يد الصالحين ولا يلزم خروجه عن الاعجاز ولا التنفير ولا عدم التمييز ولا ابطال دلالته ولا العمومية اقول اراد ان
يشير الى جواز ظهور الكرامات ذهب بعض المعتزلة الى المنع من ظهور الكرامات على الصالحين والحق جوازه وهو المختار عند المص واحتج عليه بقصة
مريم فانها يفيد ظهور الكرامات عليها فقط ولا يلزم الاشارة الى اجوبة استدلالات المانعين من الجواز تقرير الاستدلال الاول انه لو جاز ظهور
الكرامات على غير الانبياء لجاز ظهورها عليهم بالطريق الاولى فيكثر وقوعها ويخرج المعجز عن كونها معجزة ضرورة كون كثرتها مانعا عن ان يكون خارقا
للعادة تقرير الجواب انا لا نم خروجها عن حد الاعجاز فان ظهورها على الانبياء والاولياء لا يقتضي ان يكثر بحيث يكون عادة تقرير الاستدلال
الثاني انه لو جاز ظهور الكرامات على غير الانبياء لزم التنفير عن الانبياء والتالي باطل اما الملازمة فلان المستدعي لوجوب طاعة الانبياء ظهور
المعجزة عليهم فاذا شاركهم من لا يجب طاعته في جواز ظهور المعجزة عليه لهان موقعهم عنده فيؤدي الى عدم طاعتهم والنفرة عنهم تقرير الجواب
انا لا نم انه لو شاركهم من لا يجب طاعته في ذلك لهان موقعهم عنده فانه كما لا يوجب مشاركة نبي آخر في ذلك الاهانة كذلك لا يوجب مشاركة الصالحين
في ذلك الاهانة



تقرير الاستدلال الثالث ان تميز الانبياء عن غيرهم انما هو بسبب ظهور المعجزة عليهم اذ لا تفاوت بينهم في الانسانية ولوازمها فلولا ظهور المعجز عليهم
لما تميزوا عن غيرهم فاذا ظهر المعجز على غيرهم لزم عدم التمييز تقرير الجواب ان امتياز النبي يحصل باقتران دعوى النبوة بالظهور دون غيره وايضا لا نم
انهم لو شاركوا غيرهم في ظهور المعجزة اشتركوا في جميع الامور حتى يلزم عدم الامتياز تقرير الاستدلال الرابع انه لو جاز ظهور المعجز على غير النبي
لبطلت دلالتها على صدق النبي والتالي بط اما الملازمة فلان ظهور المعجزة على غيره ينافي اختصاصه بها فلا يظهر الفرق بين مدعي النبوة وغيره بالمعجز
تقرير الجواب ان اقتران المعجزة بالدعوى مختص بالنبي دون غيره فاذا ظهر المعجز على شخص مقترنة بالدعوى علمنا صدقه وان لم يقترن بالدعوى
لم نحكم بنبوته فان المعجزة لا تدل على النبوة ابتداء بل تدل على صدق الدعوى تقرير الاستدلال الخامس انه لو جاز ظهور المعجز على صادق غير نبي
لجاز ظهورها على كل صادق فيلزم عمومية ظهور المعجزة تقرير الجواب انا لا نم انه اذا جاز ظهورها على صادق غير النبي جاز ظهورها
على كل صادق غيره فانه يجوز ان يكون جواز الظهور مخصوصا ببعض الصادقين من عباده الصالحين قال ومعجزاته قبل النبوة يعطي الارهاص
اقول اختلفوا في ظهور المعجزة على سبيل الارهاص فمن منع ظهور الكرامات على غير الانبياء منع من ذلك الا طائفة منهم واما الذين جوزوا الكرامات
على غيرهم جوزوا ظهور المعجزة على سبيل الارهاص واختاره المص واحتج عليه بظهور المعجزات على الرسول قبل نبوته مثل انكسار ايوان كسرى
وانطفاء نار فارس وقصة اصحاب الفيل وتسليم الاحجار عليه قال وقصة مسيلمة وفرعون وابراهيم يعطي جواز ظهور المعجز على العكس
اقول اختلفوا في انه هل يجوز ظهور المعجزة على يد الكاذبين على العكس من دعواهم اظهارا لكذبهم فالذين منعوا ظهور الكرامات على غير الانبياء
منعوا من ذلك والذين جوزوا ظهور الكرامات على غير النبي جوزوا ذلك واختاره المص واحتج عليه بالوقوع فان الوقوع دليل الجواز ومما
وقع ما نقل عن مسيلمة الكذاب انه لما ادعى النبوة فقيل له ان رسول الله صلعم دعا لاعور فارتد بصيرا فدعا مسيلمة لاعور فذهبت عينه الصحيحة
وكما نقل ان فرعون لما ضرب موسى عم لبني اسرائيل طرقا في البحر قال فرعون انا امشي ايضا على هذا الطريق فاتبعهم بجنوده فغشيهم
الموج فاغرقوا جميعا وكما نقل عن ابراهيم عم لما جعل الله عليه النار بردا وسلاما قال عمه انا اجعل النار على نفسي بردا وسلاما فجاءته
نار فاحترقت لحيته قال ودليل الوجوب يعطي العمومية ولا يجب الشريعة اقول اختلفوا في انه هل يجب البعثة في كل وقت بحيث
لا يجوز خلو زمان عن بعثة نبي فقالت الاشاعرة لا يجب البعثة في كل زمان بناء على نفي الحسن والقبح العقليين وقالت الامامية يجب
البعثة في كل زمان واختاره المص واحتج عليه بان الدليل الدال على وجوب البعثة يعطي عمومية الوجوب في كل وقت لان الحث على الطاعة
والنهي عن القبائح لا يحصل الا بالبعثة فيكون لطفا فيكون واجبة في جميع الاوقات واختلفوا في انه هل يجب التشريع للنبي المبعوث فذهب
ابو علي واتباعه الى انه يجوز بعثة النبي لتأكيد ما في العقول ولا يجب ان يكون له شريعة وذهب ابو هاشم واتباعه الى انه لا يجوز ان يبعث النبي
الا بشريعة لان العقل كاف في العلم بالعقليات فلو لم يكن للنبي شريعة يلزم ان يكون بعثته عبثا اجاب المص بانه يجوز ان يكون البعثة
قد اشتملت على نوع من المصلحة بان يكون العلم بنبوته ودعوته اياهم الى ما في العقول مصلحة لهم فلا يكون البعثة عبثا قال وظهور
معجزة القرآن وغيره مع اقتران دعوى نبينا محمد صلعم يدل على نبوته والتحدي مع الامتناع وتوفر الدواعي يدل على الاعجاز والمنقول
معناه متواترا من المعجزات يعضده اقول لما فرغ من البحث في النبوة شرع في اثبات نبوة نبينا صلعم فنقول محمد رسول الله صلعم نبي خلافا
لليهود والنصارى والمجوس

وبعض المجوس الدهرية والوجه فيه انه علم ادعى النبوة واقترن به ظهور المعجزة وكل من كان كذلك كان نبيًا وانما قلنا انه ادعى النبوة للتواتر وانما قلنا انه اقترن بادعاء النبوة ظهور المعجزة لانه اقترن بادعائه ظهور معجزة القرآن وغيره اما انه اتى بالقرآن فبالتواتر واما انه معجزة فلانه تحدى به فصحاء العرب وبلغائهم لقوله تع وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وقوله فأتوا بعشر سور مثله وامتنعوا عن معارضته مع توفر دواعيهم على معارضته اظهارا لفصاحتهم وبلاغتهم والزاما له علم وامتناعهم مع توفر الدواعي يدل على الاعجاز واما انه اتى بغير القرآن من المعجزات فلانه نقل عنه معجزات كثيرة كنبوع الماء من بين اصابعه واشباع الخلق الكثير من الطعام اليسير وحكايات الحيوانات العجم وكل واحد من هذه وان لم يتواتر بخصوصه لكن القدر المشترك بينها يكون متواترا فيكون المنقول معناه متواترا فيكون اعجاز القرآن معتضدا بالمنقول معناه متواترا **قال واعجاز القرآن قيل لفصاحته وقيل لاسلوبه وفصاحته وقيل للصرفة والكل محتمل اقول** اختلفوا في اعجاز القرآن فذهب طايفة الى انه معجز في فصاحته فانه بلغ في الفصاحة الى حد عجز البلغاء والفصحاء عن ان يركبوا كلاما يبلغ فصاحته الى فصاحة القرآن وقيل انه معجز في اسلوبه وفصاحته معا فانه لاسلوب خاص فصيح عجز الفصحاء والبلغاء عن مثل هذا الاسلوب على وجه يكون فصيحا وقيل انه معجز لصرف عقول الفصحاء القادرين على المعارضة عن ايراد المعارضة وكل ذلك محتمل **قال والنسخ تابع للمصالح وقد وقع حيث حرم على نوح بعض ما احل لمن تقدم واوجب الختان بعد تاخيره وحرم الجمع بين الاختين وغيره من الاحكام اقول** اراد ان يشير الى رد قول اليهود حيث قالوا شريعة موسى مؤبدة لان النسخ بط لان المنسوخ ان كان متضمنا للمصلحة كان الامر برفعه قبيحا وان لم يكن متضمنا للمصلحة كان رفعه قبيحا فثبت ان النسخ بط واذا بطل النسخ يلزم ان تكون شريعة موسى مؤبدة تقرير الرد بناء على قول المعتزلة ان الاحكام تابعة للمصالح فان الاحكام اذا كانت تابعة للمصالح والمصالح تختلف باختلاف الاشخاص والاوقات فان الحكم يجوز ان يكون فيه مصلحة بالنسبة الى شخص ووقت دون شخص اخر وساير الاوقات وقد اكد جواز النسخ بوقوعه عند اليهود فانه جاء في التورية ان الله تع حرم على نوح بعض ما احل لقوم قبله فانه جاء في التورية ان الله تع قال لادم وحواء قد احللت لكما كل ما دب على الارض وقد حرم على نوح بعض الحيوانات وانه قد اوجب الختان على الفور على الانبياء المتاخرين عن نوح مع انه قد اباح تاخيره على نوح وانه اباح الجمع بين الاختين على نوح وحرمه على موسى وغير ذلك من الاحكام التي كانت متحققة قبل موسى ثم رفعت في شريعة موسى **قال وخبرهم عن موسى بالتابيد مختلق ومع تسليمه لا يدل على المراد قطعا اقول** ذهب جماعة من اليهود الى جواز النسخ عقلا لكن منعوا نسخ شريعة موسى بناء على ما روي عنه علم انه قال تمسكوا بالسبت ابدا في دوام السبت يدل على بقاء شريعته دايما اجاب المص عنه بان هذا الخبر مختلق فيه قيل انه اختلقه ابن الراوندي وعلى تقدير تسليمه اي على تقدير تسليم نقل هذا الخبر عن اليهود لا يدل على دوام شريعته قطعا لانه غير متواتر لانه انقطع تواتره في زمان بخت نصر فانه استاصلهم وافناهم بحيث لم يبق منهم عدد التواتر **قال والسمع دل على عموم نبوته وهو افضل من الملايكة وكذا غيره من الانبياء لوجود المضاد للقوى العقلية وقهره على الانقياد عليها اقول** الدلايل السمعية دالة على عموم نبوته اي على انه مبعوث الى جميع الناس مثل قوله تع وما ارسلناك الا كافة للناس ومثل قوله علم بعثت الى الاسود والاحمر واختلفوا في ان الانبياء افضل من الملايكة ام لا





واختار المص ان الانبياء افضل والمراد بقوله وهو اي محمد علم افضل من الملايكة وكذا غيره واحتج عليه بان الانبياء وجد فيهم القوى المضادة للقوى العقلية الصارفة عن الكمالات الحقيقية والمعارف الالهية مثل قوة الشهوة والغضب والموانع الداخلة والخارجة مثل الخيال والوهمية وغيرهما فان اكثر الاحكام هذه القوى يضاد حكم القوة العقلية وبما نعها وليس للملايكة شيء من ذلك فيكون طاعتهم اشق من طاعة الملايكة لانهم يحتاجون الى قهر تلك القوى والاعراض عن مقتضاها واذا كانت طاعتهم اشق كانت افضل لقوله علم افضل الاعمال احمزها فكانوا افضل **قال المقصد الخامس في الامامة الامام لطف فيجب نصبه على الله تع تحصيلا للغرض والمفاسد معلومة الانتفاء والحصار اللطف فيه معلوم للعقلاء ووجوده لطف وتصرفه لطف اخر وعدمه منا اقول** لما فرغ من المقصد الرابع شرع في المقصد الخامس الذي هو في الامامة والامامة عبارة عن خلافة شخص من الاشخاص للرسول في اقامة قوانين الشرع وحفظ حوزة الملة على وجه يجب اتباعه على كافة الامة واختلفوا في ان نصب الامام هل هو واجب ام لا وعلى تقدير الوجوب هل هو واجب عقلا او سمعا وعلى التقديرين هل هو واجب على الله تع او على الناس فذهب اهل السنة والاشاعرة الى انه واجب على الناس سمعا وذهب ابو الحسين البصري والبغداديون من المعتزلة الى انه واجب على الناس عقلا وذهب بعض المعتزلة الى انه واجب على الله سمعا وذهبت الامامية الى انه واجب على الله تع عقلا واختاره المص وذهبت الخوارج الى انه غير واجب مطلقا وذهب ابو بكر الاصم الى انه لا يجب مع الامن لعدم الحاجة اليه وانما يجب عند الخوف وظهور الفتن وذهب القوطي واتباعه الى عكس ذلك اي انما يجب عند العدل والامن اذ هو اقرب الى اظهار شعاير الاسلام ولا يجب عند ظهور الفتن فانه ربما كان نصبه سببا لزيادة الفتن لاستنكافهم عنه واحتج المص بان الامام لطف فيجب نصبه على الله تع اما انه لطف فلانه مقرب من الطاعة ومبعد عن المعصية وذلك لان العقلاء يعلمون بالضرورة انه اذا كان لهم رييس منعهم من التغالب والتهارش ويزجرهم عن المعاصي ويحثهم على الطاعات كانوا الى الصلاح اقرب ومن الفساد ابعد واما ان اللطف واجب على الله تع فلما تقدم وفيه نظر اذ لا نم ان اللطف واجب على الله تع اذ يمتنع وجوب شيء على الله تع قوله والمفاسد معلومة الانتفاء اشارة الى الجواب دخل مقدر تقريره ان كون الامام لطفا لا يكفي في وجوب نصبه على الله تع ما لم يعلم انتفاء المفاسد اذ على انتفاء المفاسد غير كاف في الوجوب على الله تع فيجوز ان يكون نصب الامام متضمنا لمفاسد لا نعلمها فلا يكون النصب واجبا على الله تع تقرير الجواب ان انتفاء المفاسد في نصب الامام معلوم لان المفاسد محصورة معلومة لنا لان الاجتناب عن المفاسد واجب علينا وانما يكون واجبا علينا اذا علمناها اذ التكليف بغير المعلوم محال والمفاسد المعلومة لنا منتفية عن نصب الامام فيكون اللطف خاليا عن شوب المفاسد فيكون واجبا على الله تع ولقايل ان يقول لا نم ان جميع المفاسد معلوم لنا قوله لان الاجتناب عنها واجب علينا قلنا انما يجب علينا الاجتناب عن المفاسد التي عرفناها واما المفاسد التي لا نعرفها فلا يجب علينا الاجتناب عنها قوله والحصار اللطف فيه معلوم ايضا اشارة الى جواب دخل مقدر تقريره ان الامام انما يجب نصبه اذا انحصر اللطف فيه وهو ممنوع فانه يجوز ان يكون هناك لطف اخر يقوم مقام نصب الامام فلا يتعين نصب الامام لتحقق اللطف تقرير الجواب ان انحصار اللطف على الوجه الذي ذكرناه في نصب الامام معلوم للعقلاء قوله ووجوده لطف وتصرفه لطف اخر وعدمه منا ايضا اشارة الى جواب دخل مقدر تقريره ان الامام

انا يكون لطفا اذا كان متصرفا بالامر والنهي وانتم لا تقولون به تقرير الجواب ان وجود الامام في نفسه لطف لانه يحفظ الشرائع ويحرسها عن الزيادة والنقصان
وتصرفه لطف آخر وعدم اللطف الكامل منا لاخافتنا اياه ولا من الامام فان اللطف التام بمساعدته والنصرة له وقبول اوامره وامتثال نواهيه فقوله فاذا لم يفعل
هل كان عدم اللطف الكامل منا قال وامتناع التسلسل يوجب عصمته ولانه حافظ للشرع ولوجوب الانكار لو اقدم على المعصية فيضاد امر الطاعة
ويفوت الغرض من نصبه ولانحطاط درجته عن اقل العوام اقول اختلفوا في وجوب عصمة الامام فذهبت الامامية والاسماعيلية الى وجوبها والباقون
بخلافه واختار المصنف الاول واحتج عليه بوجوه ا انه لو لم تجب العصمة للامام لزم التسلسل والتالي باطل بيان الملازمة ان المستدعي لوجوب نصب الامام
جواز الخطاء على الناس فلو كان هذا المستدعي ثابتا في حق الامام وجب ان يكون له امام آخر فاما ان ينتهي الى امام لا يجوز الخطاء عليه وهو المطلوب او
يتسلسل ب ان الامام حافظ للشرع وكل من كان حافظا للشرع وجب ان يكون معصوما اما الصغرى فلان الشرع لا بد له من حافظ وحافظه لا يكون
كتابا ولا سنة لان الكتاب والسنة غير مشتمل على جميع الاحكام التفصيلية ولا الاجماع لان كل واحد من اهل الاجماع يجوز عليه الخطاء على تقدير ان
لا يكون المعصوم فيهم فجميعهم يجوز عليهم الخطاء ولا القياس لبطلان القول به وعلى تقدير التسليم فليس بحافظ للشرع ولا البراءة الاصلية لانه لو وجب
المصير اليها لما وجب بعثة الانبياء فلم يبق الا الامام واما الكبرى فلانه لو جاز عليه الخطاء لم يبق وثوق ولقائل ان يقول لا نم انه اذا جاز الخطاء
على كل واحد من اهل الاجماع جاز على الجميع كذلك اذ يجوز ان يكون اجتماعهم وتوافقهم سببا لعدم جواز الخطاء عليهم يدل على ذلك قوله عليه السلام رفع عن امتي
الخطاء والنسيان وقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة وايضا لم لا يجوز ان يكون الحافظ مجموع الكتاب والسنة والاجماع والقياس والبراءة الاصلية
ج انه لو وقع منه الخطاء لوجب الانكار عليه وذلك ينافي امر الطاعة والتالي منتف لقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم د
لو وقع منه المعصية لزم نقض الغرض من نصب الامام والتالي ظاهر الفساد بيان الملازمة ان الغرض من نصبه امتثال اوامره والانزجار عما نهى عنه
واتباعه فيما يفعله فلو وقع منه المعصية لم يجب شيء من ذلك وذلك مناقض للغرض من نصبه ه لو وقع منه المعصية لزم ان يكون درجته اقل من
درجة العوام ومعرفته بالله وعقابه وثوابه اكثر فلو وقع منه المعصية كان اقل حالا من العوام وذلك باطل وفي هذه الوجوه نظر لا يخفى
على من له ادنى فطنة قال ولا ينافي العصمة القدرة اقول القائلون بالعصمة اختلفوا في ان المعصوم هل يتمكن من فعل المعصية ام لا فمنهم من زعم ان
المعصوم هو الذي لا يمكنه الاتيان بالمعصية ومنهم من زعم انه يكون متمكنا من المعاصي ثم الاولون منهم من زعم انه المختص في بدنه او نفسه بخاصية
تقتضي امتناع اقدامه على المعاصي واختار المصنف المذهب الثاني واحتج بان العصمة لا تنافي القدرة على المعصية بل المعصوم لا بد وان يكون
قادرا على فعل المعصية والا لما استحق الثواب على الاجتناب عن المعاصي ولما كان مكلفا قال وقبح تقديم المفضول معلوم ولا ترجيح في المساوي
اقول اختلفوا في ان الامام هل يجب ان يكون افضل من رعيته ام لا فذهب اكثر اهل السنة الى انه لا يجب ان يكون افضل وذهبت الامامية الى
انه يجب واختاره المصنف واحتج عليه بانه لو لم يكن الامام افضل من رعيته فلا يخ اما ان يكون مساويا او مفضولا وتقديم المفضول على الفاضل قبيح
عقلا يدل عليه قوله تعالى افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون والمساوي لا ترجيح له فيستحيل تقديمه على غيره
بالامامة ولقائل ان يقول اذا كان المفضول موصوفا بصفات يصلح بسببها لان يتقدم بامر الامامة لا يقبح تقديمه لا عقلا ولا شرعا وايضا
الامامة منصب من المناصب الشرعية كالامامة في الصلوة فلو امتنع امامة المفضول مع وجود الفاضل لكان امامة المفضول في الصلوة ممتنع مع
وجود الفاضل



والتالي باطل بالاجماع بيان الملازمة انه لا امتناع الا ما كان لقبح تقديم الادنى على الاعلى والنفرة المانعة عن المتابعة ويلزم من ذلك امتناع تقديم المفضول
على الفاضل في الصلوة وايضا لو لم يوجد من اهل الامامة الا شخصان احدهما افقه والآخر اعرف بالسياسة وامور الامامة فاما ان يجعل كل منهما اماما او
يجعل احدهما دون الآخر اولا هذا ولا ذاك والاول باطل بالاتفاق والثالث ايضا باطل لامتناع خلو الزمان عن الامام فلم يبق الا القسم الثاني وايا
ما كان يلزم تقديم المفضول بالنسبة الى ما اختص به الآخر قال والعصمة تقتضي النص وسيرته عليه السلام اقول اتفق المسلمون على ان ما يثبت
به الامامة لا يخرج عن التنصيص واختيار الامة والدعوة الى الله ثم من سوى اهل الامامة مع اتفاقهم على انه لو وجد التنصيص من الرسول عليه السلام على شخص
او من الامام ثبت كون المنصوص عليه اماما ثم اختلفوا فذهبت الامامية واكثر طوايف الشيعة الى انه لا طريق غير التنصيص من الرسول او الامام و
اختاره المصنف وذهبت الاشاعرة والمعتزلة وجميع اهل السنة والجماعة الى ان اختيار الامة ايضا طريق في اثبات الامامة وذهبت الجارودية الى ان
الامامة في ولد الحسن والحسين شورى فمن خرج منهم داعيا الى الله تعالى وكان عالما فاضلا فهو امام وقد اتفق اهل السنة والاشاعرة والمعتزلة والامامية
على ابطال هذا الطريق غير الجبائي واحتج المصنف على ما اختاره بان العصمة تقتضي النص على الامام بيانه ذلك ان الامام يجب ان يكون معصوما والعصمة من
الامور الخفية التي لا يعلمها الا الله تعالى فيجب ان يكون نصبه من عند الله تعالى اذ هو عالم بالخفيات والسرائر دون غيره وبانه علم من سيرة النبي اشفاقه للامة
كالوالد بالنسبة الى الاولاد والبيان انتظم عليه السلام انا لكم مثل الوالد لولده وارشاده اياهم الى اشياء جزئية مثل الامور المتعلقة بقضاء الحاجة وانه
اذا سافر من المدينة يوما او يومين استخلف فيها من يقوم بامر المسلمين ومن هذه سيرته كيف يهمل امته ولا يرشدهم الى من يتولى امرهم الذي هو اجل
الاشياء واتمها واعمها فايدة واسناها فلا بد من سيرته التنصيص على من يتولى امرهم الذي بعده ولقائل ان يقول على الاول لا نم ان الامام يجب
ان يكون معصوما ولئن سلم وجب كونه معصوما فيجب كونه معصوما ظاهرا او في نفس الامر والثاني مم والاول مسلم ولئن سلم انه يجب كونه معصوما في نفس
الامر لكن لا نم ان معرفته تتوقف على التنصيص وعلى الثاني ان اشفاق النبي صلعم ولكن لا نم انه يقتضي ان يكون له نص على الامامة وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن
عدم التنصيص اشفاقا عليهم لجواز ان يكون المصلحة في عدم التنصيص وايضا المواظبة على الاستخلاف حال حيوته لا يقتضي وجوب الاستخلاف
التنصيص عليه وعلى تقدير الوجوب في حال حيوته لا يقتضي الوجوب بالنسبة الى ما بعد حيوته لجواز ان يكون مكلفا باحد الامرين دون الآخر والذي
يدل على ان القول بوجوب التنصيص باطل انه لو نص النبي على احد لكان لا يخ اما ان يكون التنصيص بمشهد جماعة يتصور عليهم التواطوء على الخطاء اولا والاول
باطل بالاتفاق والثاني ايضا باطل لان العادة تقتضي بالسكوت لتواطيهم على عدم نقله فيستحيل عدم نقله لكنه لم ينقل والا لكان شايعا ذائعا ولو
كان كذلك لما وقع اختلاف بعد رسول الله صلعم وقد اختلفوا فقال الانصار منا امير ومنكم امير ولو كان ثم من هو منصوص عليه من جهة النبي مع اشتهاره
لكانت العادة تحيل ان لا ينكر احد من الصحابة هذا الاختلاف وان لا يقول هذا الاختلاف لم وقع وفلان منصوص عليه وايضا قول علي رض اتوكم (?)
كان تكلم رسول الله فان يعلم الله فيكم خيرا جمعكم على خيركم كما جمعنا على خيرنا يدل على عدم التنصيص من النبي وايضا لما مرض رسول الله قال العباس
لعلي اني اعرف الموت في وجوه بني عبد المطلب وقد عرفت الموت في وجه رسول الله فادخل بنا نسأله عن هذا الامر فان كان لنا بيّنه وان كان لغيرنا وصى
الناس بنا يدل على عدم النص لانه لو نص على احد لكان علي والعباس اعرف به من غيرهما قال وهما مختصان بعلي والنص الجلي في قوله سلموا على علي بامرة المؤمنين
وانت الخليفة بعدي وغيرهما ولقوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا وانما اجتمعت الاوصاف في علي وحديث الغدير المتواتر وحديث المنزلة المتواتر الدالة على الخلافة فيمتنع الاجماع والخلافة علم
انت اخي ووصيي

وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال ولانه افضل وامامة المفضول قبيحة عقلا ولظهور المعجزة على يده كقلع باب خيبر ومخاطبة الثعبان ورفع الصخرة العظيمة من القليب ومحاربة الجن ورد الشمس وغير ذلك وادعى الامامة فيكون صادقا ولسبق كفر غيره فلا يصلح للامامة فتعين هو ولقوله تعالى وكونوا مع الصادقين ولقوله تعالى واولي الامر منكم ا ه

اختلفوا في ان الامام الحق بعد رسول الله ابو بكر او علي فذهب جميع اهل السنة ومن شاعره واكثر المعتزلة الى انه ابو بكر وذهب الامامية الى انه علي واحتج المصنف عليه بوجوه ١ ان الامامة متوقفة على العصمة والنص وهما مختصان بعلي اما انها متوقفة عليهما فلما بينا واما انهما مختصان بعلي فلان عليا افضل الصحابة لما سياتي ولا فضل يجب ان يكون اماما لما بينا ان امامة المفضول قبيحة واذا كان اماما يجب ان يكون معصوما وان يكون منصوصا عليه لان الامامة مشروطة بالعصمة ولا تتحقق العصمة بدون التنصيص ٢ النصوص الجلية الصادرة عن رسول الله صلعم في مواضع قد نقلها الامامية وغيرهم منها انه عم قال لاصحابه سلموا على علي بامرة المؤمنين وقال انه سيد المرسلين وامام المتقين وقايد الغر المحجلين ومنها انه لما آخى بين الصحابة قال علي آخيت بين الصحابة دوني فقال الم ترض ان تكون اخي وخليفتي من بعدي واخي يلبسو يقينا ومنها انه قال عم في علي هذا ولي كل مؤمن ومؤمنة ٣ قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله وجه الاحتجاج انه ان لفظ الولي قد يراد به الاولى والاحق بالتصرف يدل على ذلك النقل اللغوي والنص والعرف الاستعمالي اما النقل اللغوي فقول المبرد الولي هو الاولى بالتصرف واما النص فقوله عم ايما امراة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل فانه اراد به الاولى بالتصرف فيها وقد يراد بالولي المحب والناصر ومنه قوله تعالى والمؤمنين والمومنات بعضهم اولياء بعض اي بعضهم محب بعض وناصره ولم يعهد في اللغة للولي معنى ثالث فثبت ان الولي اما ان يراد به الاولى بالتصرف او الناصر ولفظ الولي في الاية يتعذر حمله على الناصر لان الولاية بمعنى النصرة عامة في كل المؤمنين بدليل قوله تعالى والمومنون والمومنات بعضهم اولياء بعض والولاية في الاية ليست عامة لكل المؤمنين لان لفظة انما في الاية يفيد الحصر في المؤمنين الموصوفين بالصفات المذكورة فيكون الولاية المذكورة في الاية خاصة ببعض المؤمنين فيكون المراد به الاولى بالتصرف والذي هو الاولى بالتصرف في جميع الامة هو الامام فاذن الاية ناصة على امامة المؤمنين الموصوفين فتعين ان يكون عليا لان ائمة التفسير اتفقوا على ان المراد بقوله تعالى والذين آمنوا الذين يقيمون الصلوة هو علي فالاية نص على امامته الوجه ٤ حديث الغدير المتواتر فانه عم قال في غدير خم وقد رجع عن حجة الوداع معاشر المسلمين الست اولى بكم من انفسكم قالوا بلى قال من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وجه الاحتجاج به ان لفظ المولى قد يراد به الاولى وقد يراد به الناصر والمعين وقد يراد به المعتق والمعتق والجار وابن العم اما ارادة الاولى فيدل عليه الكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى ولكل جعلنا موالي قال المفسرون اراد به من كان اولى واحق بالميراث وقوله تعالى ماواكم النار هي مولاكم اي اولى بكم على ما قاله المفسرون واما السنة فقوله عم في بعض الروايات ايما امراة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل اراد بالمولى المالك لامرها والاولى بالتصرف فيها واما ارادة الناصر والمعين فيدل عليه الكتاب والشعر اما الكتاب فقوله تعالى ذلك بان الله مولى الذين آمنوا وان الكافرين لا مولى لهم اراد به الناصر واما الشعر فقول الاخطل فاصبحت مولاها من الناس كلهم وبعناه فاصبحت ناصرها والذاب عنها واما ارادة المعتق والمعتق فظاهر يدل عليها استعمال الفقهاء واما ارادة الجار فيدل عليها قول معن الكلابي لما نزل جارا لكليب ابن يربوع فاحسن جواره جزى الله خيرا والجزاء بكفه كليب بن يربوع وزادهم حمدا هم خلطونا بالنفوس والجوا الى نصر مولاهم مسوّمة جردا اراد به جاره واما ارادة ابن العم فيدل عليها قوله تعالى حكاية عن زكريا واني خفت الموالي من ورائي ومنه قول العباس بن فضيل بن عتبة في بني امية مهلا بني عمنا مهلا موالينا لا تنبشوا بيننا ما كان مدفونا اراد بقوله موالينا بني عمنا اذا عرفت هذا فنقول لفظ المولى اما ان يكون ظاهرا في الاولى

اول



اولا فان كان للاول وجب الحمل عليه دون غيره عملا بالظاهر وان كان الثاني فيجب الحمل عليه لوجهين ١ ان اللفظ المتحد اذا اطلق وله محامل واقترن به ما يعين احد محامله يجب الحمل عليه نظرا الى الترجيح الحاصل بسبب اقتران ما يعينه واول الحديث قرينة تصلح لان يفسر لفظ المولى بالاولى وهو قوله اولى بكم ٢ انه يتعذر حمل اللفظ اي لفظ المولى في الحديث على ما سوى الاولى فيتعين حمله عليه لان الاصل في اللفظ الاعمال والاهمال محال واما انه يتعذر حمله على ما سواه فلانه يمتنع حمله على الناصر لان ذلك معلوم من قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض ويمتنع حمله على المعتق والمعتق والجار وابن العم لكونه كذبا واذا ثبت ان لفظ المولى بمعنى الاولى وقد اتفق المفسرون على ان معنى قوله عم الست اولى بكم من انفسكم الست اولى بتدبيركم والتصرف في اموركم وان نفاذ حكمه فيهم اولى من نفاذ حكمهم في انفسهم ولان ذلك هو المتبادر في اطلاق لفظ الاولى في قولهم الابن الميت اولى بالميراث من غيره والسلطان الحق اولى باقامة الحدود من الرعية والزوج اولى بامراته والمولى اولى بعبده واذا ثبت ان معنى المولى الاولى بالتصرف فحاصل الحديث يرجع الى ان قوله من كنت مولاه فعلي مولاه من كنت اولى بالتصرف فيه فعلي اولى بالتصرف فيه وذلك يدل على امامته فانه لا معنى للامام الا هذا الوجه ٥ حديث المنزلة المتواتر وجه الاحتجاج به انه عم قال لعلي حين خرج الى غزوة تبوك انت مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي اخبر ان منزلة علي منه كمنزلة هرون من موسى وذلك يدل على ان جميع المنازل الثابتة لهرون بالنسبة الى موسى ثابتة لعلي بالنسبة الى النبي عم ولفظة المنزلة وان لم يكن صيغة عموم الا ان المراد بها التعميم بيانه ان قوله منزلة اسم جنس صالح لكل واحد واحد من احاد المنازل الخاصة وصالح للكل ولهذا يصح ان يقال فلان له منزلة من فلان ومنزلته منه انه قرابته وانه محبه وانه نايبه في جميع اموره وعند هذا فلو حملناه على بعض المنازل دون البعض فاما ان يكون معينة او مبهمة والاول ممتنع ضرورة عدم دلالة اللفظ على التعيين والثاني ايضا ممتنع لما فيه من الاجمال وعدم الافادة فلم يبق غير الحمل على الجميع ويدل عليه قوله الا انه لا نبي بعدي استثنى هذه المنزلة دون باقي المنازل ولو لم يكن اللفظ محمولا على كل المنازل لما حسن الاستثناء واذا ثبت التعميم فذلك يدل على ثبوت الامامة لعلي لان من جملة منازل هرون من موسى انه كان خليفة له على قومه في حال حيوته لقوله اخلفني في قومي والخلافة لا معنى لها الا القيام مقام المستخلف فيما كان له من التصرفات واذا كان خليفة له حال حيوته وجب ان يكون خليفة له بعد موته تقدير بقائه والا كان عزله موجبا لتنقيصه والنقص عنه وذلك غير جائز على الانبياء واذا كان ذلك ثابتا لهرون وجب ان يثبت مثله لعلي الوجه ٦ انه عم استخلفه على المدينة ولم يعزله عنها فوجب ان يبقى خليفة بعد موته عليها ويلزم من ذلك الخلافة في جميع الامور ضرورة اذ لا قايل بالفصل الوجه ٧ قوله لعلي انت وصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال وهذا نص صريح دال على خلافته بعده الوجه ٨ ان عليا قد ظهر على يده معجزات كثيرة وادعى ان الامامة له دون غيره فيكون صادقا وانما قلنا انه ظهر على يده معجزات كثيرة فلما تواتر عنه من قلع باب خيبر وقد عجز عن رده سبعون رجلا من اقوياء الناس ومن مخاطبة الثعبان فسئل عنه فقال انه قد اشكل عليه مسئلة فاجبته عنها ومن دفع الصخرة العظيمة من القليب فانه روي انه عم لما توجه الى صفين مع اتباعه اصابهم عطش عظيم فوجدوا صخرة عظيمة عجزوا عن نقلها فرفعها عن مكانها فظهر قليب فيه ماء فشربوا ثم اعادها ومن محاربته الجن ومن رد الشمس وغير ذلك من الوقايع التي نقلت عنه الوجه ٩ ان غير علي لا يصلح للامامة فتعين ان يكون الامام عليا وانما قلنا ان غير علي لا يصلح للامامة لان غيره ظالم لسبق كفره على ظهور النبي عم والكافر هو الظالم لقوله والكافرون هم الظالمون والظالم لا يصلح للامامة لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين اي الامامة يدل على ذلك قوله تعالى حكاية عن ابراهيم ومن ذريتي الوجه ١٠ قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين امر بالكون مع الصادقين وانما يقصد الامر بذلك ان لو علم الصادق وانما يعلم كون الشخص صادقا ان لو كان معصوما فالامر اذن انما هو بمتابعة المعصوم وغير علي من الصحابة ليس بمعصوم بالاتفاق فكان المامور بمتابعته انما هو علي كرم الله وجهه

وهذا دليل على التخصيص بالمومنين فلا يكون اماما ... الشريعة وحوزة دار الاسلام ... الذمي والمستامن

الوجه [١٢] قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم امر بمتابعة اولي الامر وانما يامر بمتابعة من لا يامر بالمعصية لقوله تعالى ان الله لا يامر بالفحشاء فالامر بمتابعة اولي الامر الذين لا يامرون بالمعصية اصلا وذلك انما يكون في حق من يثبت عصمته وغير علي من الصحابة غير معصوم بالاتفاق فتعين ان يكون علي معصوما فوجب موافقته والارتباط به وذلك نص في امامته والجواب عن [١] لا نسلم ان كل امامة تتوقف على النص والعصمة وعلى تقدير توقفها عليهما لا نسلم اختصاص علي بهما ولا نسلم انه افضل الصحابة ولا نسلم ان امامة المفضول مع وجود الافضل قبيحة وعن [٢] ان مثل هذه الاخبار التي تكون من باب الاحاد لا يمكن الاحتجاج به في مثل هذا الباب كيف وان قوله سلموا على علي بامرة المومنين لكونه قد علم ان عليا في امر خيبر وقوله اما ترضى ان تكون اخي وصاحبي من بعدي يحتمل انه اراد الوصية في الحال في المدينة ويحتمل ذلك في قضاء دينه وانجاز موعده ومع تطرق هذه الاحتمالات فلا قطع وعن [٣] لا نسلم ان المراد بالولي هو الاولى بالتصرف ولم لا يجوز ان يكون المراد به الناصر قوله ان الولاية بمعنى النصرة عامة والولاية في الاية خاصة قلنا الولاية بمعنى النصرة انما تكون عامة اذا اضيف الى جمع غير مخصوصين بصفات معينة كما في قوله تعالى والمومنون والمومنات بعضهم اولياء بعض واما اذا اضيفت الى جمع مخصوصين بصفات خاصة كما في الاية المحتج بها وهي قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله فلا وعلى هذا فلا يمتنع ان تكون الولاية المحصورة في الله ورسوله والمومنين المخصوصين بالصفات المذكورة في الاية الولاية بمعنى النصرة وهي الولاية الخاصة دون الولاية العامة من غير منافاة بين الايتين المذكورتين وان سلمنا دلالتها ذلك على ان الولاية في الاية بمعنى التصرف لكن يمتنع حمل لفظ المومنين على علي لما فيه من حمل لفظ الجمع على الواحد وهو مخالف للاصل والحقيقة قوله ان ائمة التفسير اتفقوا على ان المراد بالمومنين المذكورين في الاية علي قلنا لا نسلم اتفاقهم فان النقاش حكى في تفسيره عن ابي جعفر انه قال المومنون المذكورون في الاية اصحاب النبي وهو الاظهر لما فيه من موافقة ظاهر لفظ الجمع ولئن سلم ان المراد به هو علي لكن يمتنع جعل ذلك اماما وخليفة عن الرسول والا لزم اما تخصيص ولايته بما بعد موت النبي وهو خلاف ظاهر الاية واما اثبات الولاية له بمعنى التصرف في الامة في زمن النبي عليه السلام وهو خلاف الاجماع وعن [٤] ان هذا الحديث من باب الاحاد فلا يكون حجة في هذا الباب قوله ان الامة مجمعة على صحة هذا الحديث قلنا لا نسلم ان الامة اجمعت على صحته فانه قد طعن فيه ابن ابي داود وابي حاتم الرازي وغيرهما من ائمة الحديث ولئن سلم اجماع الامة على صحته لكن لا نسلم انه من جهة القطع بل من جهة الظن وان سلم انه مقطوع بصحته لكن لا نسلم صحة الزيادة فيه وهو قوله عليه السلام الست اولى بكم من انفسكم ولا يمكن دعوى اجماع الامة عليها فان اكثر المحدثين لم يوافقوا عليها ولئن سلم اجماع الامة على صحة الزيادة والاصل ولكن لا نسلم صحة الاحتجاج به على امامة علي قوله لفظ المولى يحتمل الاولى قلنا لا نسلم ذلك فان اولى بمعنى افعل والمولى بمعنى مفعل ولم يرد احدهما بمعنى الاخر اذ لو ورد احدهما بمعنى الاخر لصح ان يقترن بكل منهما ما يقترن بالاخر وذلك باطل اذ لا يقال فلان مولى من فلان كما يقال فلان اولى من فلان وفلان اولى فلان كما يقال مولى فلان لكن ليس كذلك وان سلم انه يجوز ان يرد كل منهما بمعنى الاخر ولكن لا نسلم قوله تعالى ولكل جعلنا موالي يكون المولى فيه بمعنى الاولى بل المراد به الوارث وهم العصبة من بني العم والقرابة وقوله تعالى ماويكم النار هي مولاكم لا نسلم ان المولى فيه ايضا بمعنى الاولى بل قيل المراد بقوله مولاكم مكانكم ومقركم وما اليه مالكم وعاقبتكم والى هذا قال لبيد ... سلمنا احتمال اطلاق المولى بمعنى الاولى ولكن لا نسلم وجوب حمله عليه في الحديث قوله لفظ المولى اما ان يكون ظاهرا في الاولى بالتصرف او لا يكون ظاهرا فيه قلنا ليس ظاهرا فيه قوله في الوجه الاول ان اللفظ المجرد اذا اطلق ولم يحمل على محمل فلا بد له من البيان لان المذكور في مبدا الكلام وهو قوله الست اولى بكم صالح للبيان فوجب الحمل عليه قلنا انما يجب الحمل عليه ان لو لم يكن لفظ المولى ظاهرا في محمل من جملة تلك المحامل واما اذا كان ظاهرا في واحد منها فيجب الحمل عليه لا على غيره وهو الاولى نفيا للاجمال عن الكلام لكونه مخلا بمقصد الوضع وهو التفاهم وذلك على خلاف الاصل وعلى هذا فلا يمتنع ان يكون لفظ المولى ظاهرا في الناصر فلا يكون محتاجا الى البيان وان سلمنا وجوب حمل لفظ المولى في الحديث على الاولى لكن لا نسلم ان المراد به الاولى بالتصرف فيهم بل امكن ان يكون المراد الاولى بهم في محبته وتعظيمه وبيان اعلى المعنيين اولى من الاخر كيف وان الترجيح بما ذكرنا فانه لو حمل على ذلك على الاولى بالتصرف



للزم ان يكون علي اماما في زمن النبي وهو خلاف الاجماع او يكون مقيدا بما بعد موت النبي وهو خلاف الظاهر قوله في الوجه الثاني انه يتعذر حمل لفظ المولى على غير الاولى من المحامل المذكورة قلنا لا نسلم ذلك وما المانع من حمله على الناصر قوله لا فائدة فيه لكونه معلوما من قوله والمومنون والمومنات بعضهم اولياء بعض قلنا لا نسلم انه لا فائدة فيه فان ما اثبته هو النصرة لعلي بجميع المومنين والنصرة الثابتة في قوله تعالى والمومنون والمومنات بعضهم اولياء بعض نصرة البعض للبعض سلمنا ان المثبت في الاية والخبر واحد ولكنه مع ذلك مفيد لانه اثبت النصرة لعلي في الخبر بدليل يخصه وفي الاية بدليل يعمه والخاص ابعد عن التخصيص واقوى في الدلالة فكان مفيدا سلمنا امتناع حمل المولى في الخبر على غير الاولى في التدبير والتصرف لكن بمعنى انه اعرف بمصالحهم في التدبير لا بمعنى نفوذ تصرفه عليهم شاؤوا او ابوا والا يلزم ان يكون علي اماما في زمن النبي او يقيد الحديث بما بعد موته عليه السلام والاول خلاف الاجماع و الثاني خلاف الظاهر وعن [٥] انه لا يصح الاستدلال به من جهة السند كما تقدم في الخبر المتقدم ولئن سلم صحة سنده قطعا لكن لا نسلم ان قوله انت مني بمنزلة هرون من موسى يعم كل منزلة كانت لهرون من موسى فانه من جملة منازل هرون من موسى انه كان اخا لموسى في النسب وانه كان شريكه في النبوة ولم يثبت ذلك لعلي قوله منزلة اسم جنس يصلح لكل المنازل ولكل واحدة واحدة قلنا لا نسلم ان اسم الجنس اذا عري عن موجبات التعميم مثل دخول لام التعريف او حرف التنويع بل هو من قبيل الاسماء المطلقة الصالحة لكل واحد واحد من الجنس على طريق البدل لا ان يكون متناولا للكل على سبيل الاستغراق والا لما بقي بين المطلق والعام فرق وان يكون قولنا رجل بمنزلة قولنا الرجل وهو مخالف لاتفاق اهل اللغة وان سلم ان لفظ الجنس صالح للعموم والاحاد لكن بطريق العموم او الاشتراك الاول مم والثاني مسلم ولهذا يحسن ان يستفسر بان يقال في كل المنازل او بعضها وهو دليل الاشتراك قوله لو حملنا على بعض المنازل دون البعض فاما ان يكون ذلك البعض معينا او مبهما قلنا هذا مما يخرج اللفظ المطلق عن اطلاقه وحقيقته بامر ظني فلا يقبل وقوله عليه السلام الا انه لا نبي بعدي مما لا يدل على التعميم والاستغراق لكل منزلة بل على صلاحية منزلة لكل واحد من احاد المنازل على طريق البدل والاستثناء في المطلقات اخراج ما لولاه لكان اللفظ المطلق صالحا له على طريق البدل والاستثناء في العمومات اخراج ما لولاه لكان اللفظ متناولا له على طريق العموم سلمنا تعميمها بجميع المنازل لكن لا نسلم ان من منازل هرون من موسى استحقاقه الخلافة بعد وفاته ليلزم مثل ذلك في حق علي قوله انه كان خليفته على قومه في حال حيوته قلنا لا نسلم ذلك بل كان شريكا له في النبوة والشريك غير الخليفة وليس جعل احد الشريكين خليفة عن الاخر اولى من العكس وقوله تعالى حكاية عنه اخلفني في قومي فالمراد به المبالغة والتاكيد في القيام بامر قومه على نحو قيام موسى به اما ان يكون مستخلفا عنه بقوله فلا فان المستخلف عن الشخص بقوله لم يقدر استخلافه لما كان له القيام مقامه في التصرف وهرون من حيث هو شريك له في النبوة كان له ذلك ولو لم يستخلفه موسى سلمنا انه استخلفه في حال حيوته و لكن لا نسلم لزوم استخلافه له بعد موته فان قوله اخلفني ليس فيه صيغة عموم بحيث يقتضي الخلافة في كل زمان ولهذا فانه لو استخلف وكيلا في حيوته على احواله فانه لا يلزم من ذلك استمرار استخلافه له بعد موته واذا لم يكن ذلك مقتضيا للخلافة في كل زمان فعدم خلافته في بعض الازمان لقصور دلالة اللفظ عن استخلافه فيه لا يكون عزلا له كما لو صرح بالاستخلاف في بعض التصرفات دون البعض فان ذلك لا يكون عزلا عما لم يستخلفه فيه واذا لم يكن عزلا فلا ينفر سلمنا ان ذلك عزل له ولكن متى يكون ذلك منفرا عنه اذا كان قد زال عنه بالعزل حالة توجب نقصه في الاعين او اذا لم يكن والاول مسلم والثاني مم لم قلتم بان ذلك مما يوجب نقصه في الاعين وبيان عدم نقصه هو ان هرون كان شريكا لموسى في النبوة وحال المستخلف دون حال الشريك في نظر الناس فاذن الاستخلاف في حاله منقصة بالنظر الى حال الشركة وحال المنقصة لا يكون زواله موجبا للتنقيص سلمنا لزوم التنقيص من ذلك لكن اذا لزم منه العود الى حالة هي اعلى من حال الاستخلاف واذا لم يعد الاول مم والثاني مسلم لكن لم قلتم انه لم يعد الى حالة هي اعلى وبيان ذلك انه وان عزل عن الاستخلاف فقد عاد بعد العزل

والجواب عن الحادي عشر انا لا نم ان كل من امر بالكون مع الصادق امر بمتابعته ولا نم ان مع فرد الصادق يستلزم كونه معصوما على انا نقول لا يجوز ان يراد به علي لان عليا داخل في قوله تع يا ايها الذين آمنوا

مستقلا بالرسالة عن الله تعالى عن موسى وذكر اشرف من استخلافه في غيبة موسى وعن ٦ ان استخلافه في حيوته عم على المدينة ليس فيه ما يدل على بقائه خليفة بعد وفاته لما سبق في قصة موسى وهرون وعن ٧ ان قوله وصيي وخليفتي من بعدي يحتمل انه اراد به الوصية والخلافة على المدينة ويحتمل ذلك في قضاء دينه والمجاز بوعده ومع تطرق هذه الاحتمالات لا يمكن التمسك به وعن ٨ لا نم ان عليا افضل من غيره لما سياتي ولا نم ان امامة المفضول قبيحة كما بينا وعن ٩ ان الكرامات المنقولة عنه وان سلم صحة نقلها وتواترها فلا يلزم منه ان يكون اماما فقوله ادعى الامامة له قلنا لا نم انه ادعى الامامة له ولئن سلم انه ادعى الامامة لكن لا نم انه اظهر المعجزة على وفق دعواه حتى يلزم منه وجوب كونه اماما وعن ١٠ لا نم ان غير علي لا يصلح للامامة قوله لان غيره ظالم لسبق كفره قلنا لا نم سبق كفر غيره وان سلم فلا نم ان غيره ظالم بعد الاسلام وزوال الكفر بل هو ظالم حال الكفر فان بعد الاسلام لا يكون الشخص كافرا حقيقة لان شرط صدق المشتق حقيقة بقاء المشتق منه وعن ١١ و١٢ لا نم ان كل من امر بالمتابعة يقتضي ان يكون المامور بمتابعته معصوما ولا نم ان غير علي غير معصوم هذا بعض ما ورد على الوجوه المذكورة ويمكن ان يزيف بوجوه اخر من المناقضات والمعارضات لكن فيما ذكرناه كفاية ص ولان الجماعة غير علي غير صالح للامامة لظلمهم لتقدم كفرهم وخالف ابو بكر كتاب الله في منع توارث رسول الله بخبر رواه ومنع فاطمة فدكا مع ادعاء النحلة لها وشهد علي وام ايمن وصدق الازواج في ادعاء الحجرة لهن ولهذا ردها عليها عمر بن عبد العزيز واوصت ان لا يصلي عليها ابو بكر فدفنت ليلا ولقوله اقيلوني فلست بخيركم وعلي فيكم ولقوله ان لي شيطانا يعتريني ولقول عمر كانت بيعة ابي بكر فلتة وقى الله شرها فمن عاد الى مثلها فاقتلوه وشك عند موته في استحقاقه للامامة وخالف الرسول في الاستخلاف وفي توليته من عزله وفي التخلف عن جيش اسامة مع علمهم بقصد البعد وولي اسامة عليه فهو افضل وعلي لم يول عليه احدا وهو افضل من اسامة ولم يتول عملا في زمانه واعطاه سورة براة فنزل جبرئيل وامره برده واخذ السورة منه وان لا يؤديها الا هو او واحد من اهله فبعث بها عليا ولم يكن عارفا بالاحكام حتى قطع يسار سارق واحرق بالنار ولم يعرف الكلالة ولا ميراث الجدة واضطرب في احكامه ولم يحد خالدا ولا اقتص منه ودفن في بيت رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد نهى الله عن دخوله في حيوته وبعث الى امير المؤمنين لما امتنع من البيعة فاضرم فيه النار وفيه فاطمة وجماعة بني هاشم ورد عليه الحسنان لما بويع وندم على كشف فاطمة وامر عمر برجم امراة حامل واخرى مجنونة فنهى علي فقال لولا علي لهلك عمر وتشكك في موت النبي حتى تلا عليه ابو بكر انك ميت وانهم ميتون فقال كاني لم اسمع هذه الآية وقال كل افقه من عمر حتى المخدرات لما منع من المغالاة في الصداق واعطى ازواج النبي واقرض ومنع فاطمة واهل البيت من خمسهم وقضى في الحد بمائة قضية وفضل في القسمة ومنع المتعتين وحكم في الشورى بضد الصواب وحرق كتاب فاطمة وولى عثمان من ظهر فسقه حتى احدثوا في امر المسلمين ما احدثوا وآثر اهله بالاموال وحمى لنفسه ووقع منه اشياء منكرة في حق الصحابة فضرب ابن مسعود حتى مات واحرق مصحفه وضرب عمارا حتى اصابه فتق وضرب ابا ذر ونفاه الى الربذة واسقط القود عن ابن عمر والحد عن الوليد مع وجوبهما وخذلته الصحابة حتى قتل وقال امير المؤمنين الله قتله ولم يدفن الا بعد ثلث وغابوا غيبته عن بدر واحد والبيعة ش لما اقام الدلايل الدالة على امامة علي اشار الى دلايل ومطاعن تدل على ان غير علي لا يصلح للامامة فذكر اولا دليلا عاما على ان غير علي لا يصلح للامامة ثم ذكر الدلايل والمطاعن الدالة على عدم صلاحية ابي بكر للامامة ثم الدلايل والمطاعن الدالة على عدم صلاحية عمر لها ثم الدلايل والمطاعن الدالة على عدم صلاحية عثمان لها اما الدليل العام فهو ان غير علي كانوا كافرين قبل بعثة النبي عم والكافر ظالم لقوله تع والكافرون هم الظالمون والظالم لا يصلح للامامة لما تقدم والجواب عنه قد تقدم

بغير المعصية وترك امره بها ولا نم ان من لا يامر بالمعصية هو المعصوم فان كثيرا من الناس لا يامرون بالمعصية ثم ان الآية تدل على متابعة اولي الامر وذلك يقتضي



اما الدلايل والمطاعن الدالة على عدم صلاحية ابي بكر فمنها انه خالف كتاب الله تع في منع ارث فاطمة من النبي عم حيث قال وان كانت واحدة فلها النصف وبنى عدم ارثها على خبر رواه عن النبي عم وهو قوله عم نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة وهو خبر واحد لم يوافقه واحد من الصحابة على نقله ومنها انه منع فاطمة فدكا مع انها ادعت ان النبي عم نحلها ولم يصدقها في دعواها مع انها معصومة لانها من اهل البيت واهل البيت معصومون لقوله تع انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت واستشهدت فاطمة عليا وام ايمن ولم يعتبر شهادتهما وصدق ازواج النبي في ادعاء الحجرة لهن ولما عرف عمر بن عبد العزيز ظلمه رد فدكا الى اولاد فاطمة ومنها ان فاطمة اوصت ان لا يصلي عليها ابو بكر غيظا عليه فدفنت ليلا واخفي قبرها ليلا يحصل ثواب الصلوة عليها الى ابي بكر ومنها قوله رض اقيلوني فلست بخيركم وعلي فيكم فهذا الخبر ان كان صادقا لم يصلح للامامة وان كان كاذبا فلا يكون معصوما فلا يكون صالحا للامامة ومنها قوله ان لي شيطانا يعتريني فان استقمت فاعينوني وان عصيت فجنبوني فلا يخلو اما ان يكون صادقا او كاذبا فان كان صادقا فقد ثبت انه كان يعصي فلا يكون معصوما وان كان كاذبا فلا يكون معصوما ايضا وغير المعصوم لم يصلح للامامة ومنها ان عمر مع انه وليه وناصره والمتولي للعهد من قبله قد نقل عنه ما يدل على ان بيعته وقعت لا عن اصل يبتنى عليه وهو قوله ان بيعة ابي بكر وقعت فلتة وقى الله شرها فمن عاد الى مثلها فاقتلوه ومنها انه شك عند موته في صلاحيته للامامة فانه قال عند موته وددت اني سالت رسول الله عن هذا الامر فيمن هو وكنا لا ننازع اهله ومنها انه خالف الرسول في الاستخلاف ومخالفة النبي يدل على عدم استحقاقه للامامة وخالف ايضا النبي عم في توليته من عزله النبي اعني عمر بن الخطاب فانه عم بعثه في جيش فرجع منهزما وولاه امر الصدقة فعزله وايضا قد خالف النبي في التخلف عن جيش اسامة فانه عم لما جهز جيش اسامة في مرضه الذي قد قضى نحبه فيه وقال ملعون من تخلف عنه وكان ابو بكر وعمر وعثمان فيه فحبس ابو بكر لعمر عن الخروج معه ومنها انه ولي اسامة على ابي بكر فيكون افضل من ابي بكر ولم يول على علي احدا قط فهو افضل من اسامة ومنها ان النبي لم يوله شيا في حال حيوته وحيث بعث به الى مكة ليقرا سورة براة على الناس في الموسم نزل جبرئيل على النبي عم بعد ذلك وقال انه لا يؤدي عنك الا انت او رجل منك فبعث عليا في اثره وامره ان ياخذ منه السورة ويقراها على اهل مكة وعزل ابا بكر عن ذلك فهذا يدل على انه لا يصلح للامامة ومنها ان ابا بكر لم يكن عارفا بجميع الاحكام والشرايع فانه قطع يسار سارق واحرق فجاءة بالنار وهو يقول انا مسلم ولم يعرف الكلالة فانه سئل عنها فلم يقل فيها ثم قال اقول في الكلالة برايي فان اصبت فمن الله وان اخطات فمن الشيطان ولم يعرف ارث الجدة فان جدة سالته عن ارثها فقال لا اجد لك في كتاب الله شيا ولا سنة نبيه فاخبره المغيرة ومحمد بن سلمة ان النبي عم اعطاها السدس واضطرب في كثير من الاحكام وكان يستفتي الصحابة وهذا دليل واضح على قصور علمه فلم يصلح للامامة ومنها ان خالد بن الوليد قتل مالك بن نويرة وهو مسلم طمعا في التزوج بامراته وخطب امراته ليلة قتله ولم يقتله ابو بكر قصاصا ولم يحده وقال لا اغمد سيفا سله الله تع على الكفار وانكر عليه عمر ومنها انه دفن في بيت رسول الله عم وقد نهى عن دخوله حال حيوته بغير اذنه فلا يجوز دخوله بعد موته ومنها انه بعث جماعة الى امير المؤمنين لما امتنع عن بيعته فاضرم النار وفيه فاطمة وكثير من اكابر بني هاشم

احمد اخرجوا

عليا وضربوا فاطمة فالقت جنينها ولما بويع ابو بكر صعد المنبر فجاءه الحسن والحسين فردا على ابي بكر وانكرا عليه ومنها انه ندم على كشف
فاطمة وهذا ايدل على خطايه في ذلك وهذا جملة مطاعنهم في حق ابي بكر والجواب عن الاول لا نسلم انه خالف كتاب الله في منع ارث
فاطمة فان الاية الدال على التوارث من العمومات وتخصيص الكتاب العام بالسنة جائز غير مخالف للكتاب وعدم موافقة الصحابة له في روا
هذا الحديث لا يدل على عدم صدقه ورواية الواحد العدل يفيد ظن صدقه والعمل بالظن واجب في الاحكام الشرعية وعن ٢
لا نم ان فاطمة ادعت فدكا وعلى تقدير انها ادعت لا نم انه ينبغي ان يعطاها بلا بينة ولا نم ان عليا شهد على وفق دعواها وعلى
تقدير انه شهد لا يجوز ان يحكم بشهادة عدل واحد ولا بعدل مع امراة وعصمة المدعي لا يثبت الحكم على وفق دعواه بلا بينة مشروعة
وتصديق ازواج النبي علم في ادعاء الحجرات لانه لعلم بصدق دعواهن واشتهار ذلك عند اصحاب رسول الله علم وانتقال فدك الى
اولادها في عهد عمر بن عبد العزيز لا يدل على خطاء ابي بكر ولا يخفى ذلك على من له ادنى تمييز وعن ٣ لا نم ان فاطمة اوصت ان
لا يصلي عليها ابو بكر وعلى تقدير تسليمه لا يدل على نقص ابي بكر ولا نم انها انما اوصت لاجل الغضب عليه لجواز ان يكون لها غرض آخر
وعن ٤ انه لا يكون فيه ما يدل على عدم اهليته للامامة لاجماع الاتفاق للامة عليه ومع قوله لا نقيلك ولا نستقيلك رضيك رسول الله علم
لديننا افلا نرضاك لدنيانا ولعل ذلك انما كان للفرار من حمل اعباء المسلمين والتقليد لامور الدين او للامتحان ليعرف الموافق من
المخالف او غير ذلك من الاحتمالات فلا يثبت نفس شبهة في نفي الاستحقاق للامامة وعن ٥ لا نم ان هذا القول على تقدير صدوره يستدعي
معصيته فان صدق الشرطية لا يقتضي وقوع الطرفين وعلى تقدير وقوع المعصية منه لا يقتضي عدم استحقاقه للامامة فان الامامة
غير مشروط بالعصمة وعن ٦ ان قول عمر لا ينبغي ان يحمل على ان بيعته لم يكن صحيحة ولا مجمعا عليها والا لكان طعنا في
امامة نفسه ولا يخفى على عاقل ان عمر في غاية العقل والكياسة والعاقل لا يقول ما يقدح في نفسه ومرتبته فان ذلك غاية الخرق
ولا يليق نسبته اليه بل المراد بقوله فلتة اي بغتة فجاءة وقوله وقى الله شرها اي شر الخلاف الذي كاد يظهر عندها بين المهاجرين
والانصار وقولهم للانصار منا امير ومنكم امير الا ان البيعة كانت شرا وذلك انه قد يضاف الشي الى الشي اذا ظهر عنده وان لم يكن منه
كقوله تع بل مكر الليل والنهار اضاف المكر الى الليل والنهار وليس المكر منهما بل يظهر عندهما وقوله فمن عاد الى مثلها فاقتلوه اي
الى قتل ما يخالفه الموجبة لتبديد الكلمة وعن ٧ انه لا يدل على شكه في صحة امامته بل يدل على مبالغته في طلب الحق ونفي الاحتمال
البعيد فانه يحتمل ان يكون للامامة في نفس الامر منصوصا عليها وان كان ذلك الاحتمال بعيدا مع جزمه في الظاهر بنفيه وعن ٨
لا نم ان الاستخلاف وتوليته عمر مخالفة للرسول علم وانما يكون مخالفة له ان لو نص الرسول على عدم الاستخلاف وعدم توليته في
عموم ولا نم ان ابا بكر وعمر داخلان في جيش اسامة بل غاية ان عمر كان داخلا في جيش اسامة لا مطلقا بل بالنظر الى
عموم امر الرسول وكان ذلك لاصلاح الدين ولعله راي ان المصلحة في اقامة عمر في المدينة اكثر للدين وتخصيص العموم
بالراي جائز عند ابي بكر وعلى اصول اهل الحق كما علم في اصول الفقه وعن ٩ لا نم انه علم لم يوله شيئا في حال حيوته فانه
قد امره على الحجيج في سنة تسع من الهجرة واستخلفه في الصلوة بالناس في مرضه وصلى خلفه ويدل على ذلك ما روي جابر بن عبد الله
وما روي عن عبد الله بن زمعة



وما روى عن المغيرة وما روى ابن عباس وما روي رافع عن ابن عمر عن ابيه ثم وان سلمنا انه لم يوله شيئا في حيوته ولكن لا يدل ذلك على عدم
اهليته للامامة ولا نم انه عزله عن قراءة سورة براءة بل المروي انه ولاه الحج وارد فه بعلي لقراءة سورة براءة وقوله لا يودي عني الا رجل
مني قلنا انما كان كذلك لانه كان من عادة العرب انهم اذا ارادوا اخذ المواثيق والعهود لا يفعل ذلك الا صاحب العهد او رجل من
بني اعمامه فجرى رسول الله على سابق عهدهم وعن ١٠ انه ان اريد به انه ما كان جميع احكام الشرع حاضرة عنده على سبيل التفصيل فمسلم
ولكن لا يكون هذا من خواص ابي بكر بل جميع الصحابة تعتا وكفى له في هذا المعنى ولا يقدح ذلك في استحقاق الامامة وان اريد به انه لم
يكن من اهل الحل والعقد والاجتهاد في المسايل الشرعية والقدرة على معرفتها باستنباطها من مداركها فهو ممنوع وقوله انه قطع
يسار سارق قلنا لعل ذلك من غلط الجلاد واضيف اليه لان اصل القطع كان بامره ويحتمل انه كان ذلك في المرة الثالثة على ما هو
راي اكثر اهل الفقه قوله انه احرق فجاءة بالنار قلنا اذا كان مجتهدا فكل مجتهد مواخذ بما ادي اليه ظنه قوله ان فجاءة كان يقول
انا مسلم قلنا لم يثبت ذلك فلعله ثبت عنده انه كان زنديقا والزنديق غير مقبول التوبة على راي صحيح واما قوله في مسئلة
الكلالة والجدة فليس بدعا من المجتهدين ان يحتاجوا في مدارك الاحكام ويسئلوا من احاط بها ولهذا رجع علي في حكم المولي الى
قول المقداد وفي بيع امهات الاولاد الى قول عمر وذلك لا يدل على عدم علمه باحكام الشرع وعن ١١ انا لا نم انه وجب على خالد
الحد والقصاص فانه قد قيل ان خالدا انما قتل مالكا لانه تحقق منه الردة وتزوج بامراته في دار الحرب لانه من المسايل المجتهد
فيها بين اهل العلم وقيل ان خالدا لم يقتل مالكا وقد قتله بعض اصحابه خطاء لظنه انه ارتد ولعل زوجته كانت مطلقة منه
وقد انقضت عدتها وانكار عمر عليه لا يدل على القدح في امامة ابي بكر ولا على قصد عمر الى القدح فيها بل انما انكر لغلبة ظنه بخطائه كما
ينكر بعض المجتهدين على بعض وعن ١٢ ان دفنه في بيت رسول الله لا يدل على القدح فان الحجرة كانت ملكا لعايشة وقد دفن فيها باذنها او
المنع من دخول المومنين بيت النبي علم حال حيوته دون ادنه لا يقتضي عدم دفن ابي بكر في بيته اذا كان ملكا لغيره وعن ١٣ ان تاخر علي
عن بيعة ابي بكر لم يكن عن شقاق ومخالفة وانما كان لعذر وطرو امر ولهذا اقتدى به واخذ من عطايه وكان منقادا له في جميع اوامره و
نواهيه معتقدا صلاحيته وصحة بيعته حتى قال خير هذه الامة بعد النبيين ابو بكر وعمر والاخبار الدالة على نقيض ذلك من تخرجات
الاعداء وتشنيعات السفساف والاغبياء ولم ينقل شي من ذلك على السنة الثقات وارباب العدالة من الرواة والدليل على صحة
امامة ابي بكر اتفاق الامة بعد وفات الرسول على نصبه وعقد الامامة له واتباع الصحابة له في ايام حيوته وموافقتهم في غزواته و
نصبه للولاة والحكام ونفوذ اوامره ونواهيه وذلك شايع ذايع علم بالتواتر على الاريب فيه واما الدلايل والمطاعن الدالة على
عدم صلاحية عمر للامامة فمنها انه غير عارف باحكام الشرع فانه امر ان ترجم حامل وامر ايضا ان ترجم مجنونة فقال معاذ في الاول
ان كان لك عليها سبيل فلا سبيل لك على حملها فقال عمر لولا معاذ لهلك عمر وقال علي في الثاني القلم مرفوع عن المجنون فقال عمر لولا علي لهلك
عمر ومنها انه كان جاهلا بالقرآن فانه تشكك في موت النبي فانه لما قبض رسول الله علم كان يقول لا تركن هذا القول حتى يقطع ايدي
رجال وارجلهم ولم يسكن الى موت النبي علم حتى تلا ابو بكر عليه قوله تع انك ميت وانهم ميتون وقوله تع افان مات او قتل انقلبتم على
اعقابكم

فقال عمر كأني لم اسمع هذه الآية وذلك يدل على انه لم يكن عالما بالقرآن ولا بآياته ومنها انه كان ينهى ويمنع عن المغالات في مهور النساء حتى قامت اليه امرأة فقالت ألم يقل الله تعالى وآتيتم احديهن قنطارا فقال عمر كل الناس افقه من عمر حتى المخدرات ومنها انه كان اعطى ازواج النبي من بيت المال حتى كان اعطى عائشة وحفصة عشرة آلاف درهم كل سنة واخذ من بيت المال ثمانين الف درهم فانكر عليه ذلك علي فقال كان ذلك على سبيل القرض ومنع اهل البيت الخمس الذي اوجبه الله تعالى لهم ومنها ما روي انه قضى في الحد بمائة قضيبة وروي تسعين قضيبة ومنها انه فضل في قسمة الغنيمة المهاجرين على الانصار والانصار على غيرهم والعرب على العجم ولم يكن ذلك في زمن النبي صلعم ومنها انه منع المتعتين فانه صعد المنبر فقال ايها الناس ثلث كن على عهد رسول الله انا انهى عنهن واحرمهن واعاقب عليهن وهي متعة النساء ومتعة الحج وحي على خير العمل ومنها ان عمر خالف رسول الله حيث لم يفوض امر الامامة الى اختيار الناس وخالف ابا بكر حيث لم ينص على امام واحد معين بل جعلها شورى وجعل الامام في ستة نفر على الوجه المذكور في كتب التواريخ ومنها انه لما طال المنازعة بين ابي بكر وفاطمة رد ابو بكر فدكا عليها وكتب لها بذلك كتابا فخرجت والكتاب في يدها فلقيها عمر وسألها عن شأنها فقصت قصتها فاخذ منها الكتاب وخرقه ودخل على ابي بكر وعاتبه على ذلك والجواب عن الاول انه لم يعلم بالحمل والجنون وقوله لولا علي لهلك عمر وقوله لولا معاذ لهلك عمر اي بسبب ما كان يناله من المشقة بتقديم العلم بحالهما بعد الرجم لعدم المبالغة في البحث عن حالهما وعن ٢ ان قضيته في حال موت النبي لا يدل على جهله بالقرآن فان تلك الحالة كانت حال تشويش البال واضطراب الاحوال والذهول عن الجليات وخفاء الواضحات بسبب موت النبي صلعم حتى انه قد نقل ان بعض الصحابة في تلك الحال صار اعمى وبعضهم اخرس وبعضهم جن وبعضهم هام على وجهه وبعضهم صار مقعدا لا يقدر على القيام فالظن بالغفلة عما قيل من الآيات وعن ٣ انه لم يرد عما اقتضاه الكتاب بل انما نهاه على معنى انه وان كان جائزا شرعا فتركه اولى نظرا الى امر المعاش لا انه ينظر الى الامر الشرعي وقوله كل الناس افقه من عمر فعلى طريق التواضع وكسر النفس وعن ٤ ان ذلك ليس مما يوجب قدحا فيه فانه مع ما رآه في نظره واجتهاده من المصلحة في ذلك لم يجرم اعطاهن ولعله انما منع اهل البيت من الخمس لانه اطلع في اجتهاده على معارض اقتضى ذلك وعارض به نص الكتاب وبالجملة مخالفة المجتهد في الامور الظنية لما هو ظاهر لغيره لا يوجب القدح فيه والا لزم ذلك في كل واحد من المجتهدين المختلفين وهو باطل وعن ٥ انه كان مجتهدا وكان يجب عليه اتباع ما اوجبه ظنه في كل وقت وعن ٦ بمثل ما مر في الرابع وعن ٧ انه كان حرم المتعتين ومنع حي على خير العمل لانه ظهر عنده التحريم لذلك بعد الجواز والمجتهد تابع لما اوجبه ظنه وعن ٨ انه لا يكون مخالفا لفعله صلعم كان تنصيص ابي بكر على خلافته وامر معين لا يكون مخالفا لما مر وعن ٩ انه غير صحيح لانه لم يرد واحد من الثقات الذين يعتمد على روايتهم والذي يدل على صحة امامته ان ابا بكر كان اماما حقا لما بيّنا وقد رآه اهلا للامامة ووضع الامر فيه فعهد اليه بالامامة واجتمعت الصحابة على جعل جعل العهد طريقا في انعقاد الامامة وكانت امامة عمر منعقدة وبيان عمله اليه شاع وذاع وتقلّ بالتواتر نقلا لا ريب فيه واجماع الامة من الصحابة على ان ذلك طريق في انعقاد الامامة وقد تواتر والذي يدل على انه اهل للامامة ما ورد في حقه من النصوص ولا اخبار وقد يورد بها عند ما قيل من الترهات وهذه وان كانت احادا غير ان مجموعها تنزل منزلة التواتر ومنها قوله علم اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر وقوله علم في حق ابي بكر وعمر هما سيدا كهول اهل الجنة وقوله علم لو لم ابعث لبعثت يا عمر ومنها ما روي ان جبرئيل نزل على محمد وقال يا محمد ربك يقرئك السلام ويقول لك اقرأ عمر السلام وقل له انه راض عنه كرضاي عنه وقوله علم عمر سراج اهل الجنة



وقوله علم يوم بدر لو نزل من السماء عذاب لما نجا منه غير عمر ولا منافاة بين هذا الحديث وبين قوله تعالى وما كان الله ليعذبهم وانت فيهم اذ الآية جاز منتفية انتفاء العذاب عنهم من رسول الله فيهم وسوء الخبر معلق على نزوله ونزوله عليهم ممتنع والرسول فيهم ومايدل على علو شأنه ما اشتهر وشاع وذاع انه نادى وهو بالمدينة يا سارية الجبل الجبل وكان سارية بنهاوند فسمع صوته وانحاز الى الجبل ومن ذلك ما ظهر له من حسن السيرة واستقامة الامور وحمل الناس على المحجة البيضاء واستيصال الكفار واعلاء كلمة الاسلام شرقا وغربا وفتح البلاد واستيلاء العباد ومع خشونته في الدين وكذا التواضع لعباد الله ومن هو بهذه المنزلة من الله ورسوله وباجماع الامة وله هذه المناقب والصفات يبعد عند العاقل اصغاؤه الى ما قيل في حقه من الاكاذيب والافتراءات التي ما لا اصل له عند الثقات واما الدلائل والمطاعن الدالة على عدم صلاحية عثمان للامامة منها ان عثمان ولّى امور المسلمين من ظهر فسقه واحدثوا في امر المسلمين ما احدثوا فانه اذى الحكم طريد رسول الله ورده ولم يرده رسول الله ولا ابو بكر ولا عمر وولّى الوليد بن عقبة وظهر منه شرب الخمر وصلى بالناس وهو سكران واستعمل سعيد بن العاص على الكوفة وظهر منه ما اخرجه به اهل الكوفة وولّى عبد الله بن ابي سرح مصر فاساء التدبير فشكاه اهلها فتظلموا منه وولّى معاوية الشام فظهر بسببه الفتن العظيمة وولّى اقاربه ورفع ابناء ابي معيط على اكتاف رقاب الناس بعد نهي عمر له عن ذلك وكراهية الناس لهم ومنها انه آثر اهله بالاموال وفرقها عليهم وبذر في التفريق حتى انه نقل عنه انه دفع الى اربعة نفر منهم اربعمائة الف دينار ومنها انه حمى لنفسه وذلك مناف للشرع ومنها انه وقع منه اشياء منكرة في حق الصحابة فضرب ابن مسعود حتى كسر ضلعين من اضلاعه عند احراق مصحفه وحرمه العطاء سنتين فمات من ذلك الضرب وضرب عمارا حتى فتق امعاءه وضرب ابا ذر ونفاه من الشام الى الربذة وكان حبيب رسول الله من غير ذنب ومنها انه اسقط القود عن عبيد الله بن عمر قاتل الهرمزان وكان مسلما واسقط حد شرب الخمر عن الوليد بن عقبة وقد وجب القود وحد الشرب عليهما فحده علي وقال لا يعطل حد الله وانا حاضر ومنها ان الصحابة خذلوا عثمان حتى قتل وقال علي الله قتله ولم يدفن الا بعد ثلثة ايام وعابوا غيبته عن بدر واحد والبيعة وهذا يدل على عدم صلاحيته للامامة والجواب عن ١ انه انما رده لان عثمان كان قد استاذن رسول الله في رده فاذن له في ذلك ولم يتفق رده في زمن النبي حتى ادّى الامر الى ابي بكر وعمر رضي الله عنهما فذكر لهما ذلك وطلبا معه شاهدا آخر على ذلك فلم يتفق حتى ادّى الامر اليه فحكم فيه بعلمه وقوله انه ولّى الوليد قلنا انما ولاه لظنه انه اهل للولاية وليس من شرط الوالي ان يكون معصوما ولا جرم لما ظهر منه الفسق عزله وحده وعلى هذا يخرج الجواب عن كل من ولاه وظاهر الصلاح وان لم يكن في نفس الامر صالحا وانما ولى اقاربه لانهم كانوا اهلا للولاية ولا نم ان عمر نهاه عن رفع ابناء ابي معيط وكراهية جميع الناس لهم وكراهية البعض لا يمنع جواز التولية وعن ٢ لا نم انه آثر اهله باموال بيت المال بل باموال خاصته وهو كان متمولا وايثار اقاربه باموال خاصته مستحسن وعن ٣ انه لم يختص هو بالحمى فانه كان في زمن الشيخين فان قيل انه قد زاد قلنا لاحتمال زيادة المواشي والامور المصلحية مما يختلف باختلاف الاوقات بالزيادة والنقصان وعن ٤ لا نم ان ما وقع منه في حق الصحابة اشياء منكرة وقوله انه ضرب ابن مسعود قلنا ان صح ضربه فقد قيل انه لما اراد عثمان ان يجمع الناس على مصحف واحد ويرفع الاختلاف بينهم في كتاب الله طلب مصحفه منه فابى ذلك مع ما كان فيه من الزيادة والنقصان فادبه على ذلك ولا نم انه مات من ذلك وانما حرمه العطاء سنتين لانه رأى صرفه الى من هو اولى منه اولانه قد استغنى عنه وقوله ضرب عمارا قلنا انما فعل ذلك به بطريق التاديب لانه روي انه دخل عليه واساء عليه الادب واغلظ له في القول بما لا يجوز التجري بمثله على الائمة وللامام التاديب لمن اساء

عليه وان افضى ذلك الى هلاكه فلا اثم عليه لانه وقع من ضربه فعل ما هو جايز له فكيف وان ما ذكره لا ذم على الشيع حيث ان عليا قتل اكثر الصحابة
في حربه فاذا جاز القتل لمصلحة جاز التاديب له فقوله ضرب اباذر قلنا لانه بلغه انه كان في الشام اذا صلى الجمع واخذ الناس في مناقب الشيخين
يقول لهم لو رايتم ما احدث الناس بعدهما شيدوا البنيان ولبسوا الناعم وركبوا الخيل واكلوا الطيبات وكاد يفسد بامثال الامور وتشويش الاحوال
استدعاه من الشام فكان اذا راى عثمان قال يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم فضربه عثمان بالسوط على ذلك تاديبا
وللامام ذلك بالنسبة الى كل من اساء ادبه وان افضى ذلك التاديب الى هلاكه ثم قال له اما ان تكف واما ان تخرج الى حيث شئت فخرج الى الربذة
غير منفي ومات بها وعن ٨ لانه اسقط القود وحد الشرب فلم يقتل عبيد الله بن عمر قلنا لانه كان مجتهدا وقد قال هذا القتل جرى في غير
سلطاني فلا يلزمني حكمه وذلك لانه قتل قبل عقد الامامة لعثمان وهذا هو مذهب ابي حنيفة وانما اخر حد الشرب ليكون على ثقة من شربه الخمر ولهذا
حده بعد ذلك وعن ٩ ان الصحابة ما خذلته الا لعلمهم بان السفاك ولا وباش قد تمالوا على قتله بحيث لا يمكن دفعهم ونسبة الاساءة الى السفاك
السفساف والاوباش اولى من نسبة التزوير والكذب اليه واما قول علي كرم الله وجهه قتله مغتد بقولهم وانا اوني معهم ويكون معناه الله يقتلني معهم
لم يرد به انه اعان على قتله وانما ذكر مثل هذا اللفظ ارضاء للمعتبر ومداراة للحزبين حتى لا يحمل عليه الامر وتشويش الحال والذي يدل على ذلك
انه قال والله ما قتلته ولا مالات على قتله وانه انفذ الحسن والحسين يستاذنه في نصرته فقال عثمان لا حاجة لي في ذلك والذي يدل على صحة
امامته ان عمر جعل الامامة شورى في ستة عثمان وعلي وعبد الرحمن بن عوف وطلحة والزبير وسعد بن ابي وقاص لانه كان يراهم افضل خلق الله
في زمانهم وان الامامة غير صالحة لغيرهم وقال في حقهم مات رسول الله صلعم وهو عنهم راض الا انه تردد في التعيين ولم يترجح في نظره واحد منهم على الباقين
واراد ان يستظهر براي غيره في التعيين يدل على ذلك قوله ان انقسموا اثنين واربعة فكونوا مع الاربعة ميلا منهم الى الكثرة وانها اغلب على الظن وان
استووا فكونوا في الحزب الذي فيه عبد الرحمن والا فانه لم يعين واحدا منهم للصلوة عليه مخافة ان يقال مال اليه وعينه بل وصى بذلك الى صهيب
ثم اتفق المسلمون بعده على عثمان لاستجماعه شرايط الامامة وتحقيقها فانه كان فيه فضايل كثيرة ومناقب مشهورة مما لا خفاء فيه فانه جهز
جيش العسرة وسبل بيرو رومة وزاد في مسجد رسول الله وجمع الناس على مصحف واحد عند ما كاد وقوع الاختلاف بين الناس في
القرآن واختار النبي صلعم له في تزويج ابنتيه وقوله صلعم لما ماتت الثانية لو كانت لنا ثالثة لزوجناكها وما اشتهر من كف النبي صلعم
عنده ضرا عثمان عليه وقوله في حقه كيف لا استحي ممن يستحي منه الملائكة وقوله صلعم وزنت بامتي فوضعت في كفة وامتي في كفة فرجحت
بامتي ثم وضع ابو بكر مكاني فرجح بامتي ثم وضع عمر مكانه فرجح بهم ثم وضع عثمان مكانه فرجح بهم ثم رفع الميزان وكان مع ذلك كله من الزهاد في
العباد المجتهدين يختم القرآن في كل ليلة في ركعة واحدة حتى نزل في حقه قوله تع امن هو قانت اناء الليل ساجدا وقايما يحذر الآخرة ويرجو رحمة
ربه ص وعلي افضل لكثرة جهاده وعظم بلائه في وقايع النبي صلعم باجمعها ولم يبلغ احد درجته في غزاة بدر واحد ويوم الاحزاب وخيبر
وحنين وغيرها ولانه اعلم لقوة حدسه وشدة ملازمته للرسول ورجعت الصحابة اليه في اكثر الوقايع بعد غلطهم وقال عم اقضاكم
علي واستند الفضلاء في جميع العلوم اليه واخبر هو بذلك ولقوله وانفسنا ولكثرة سخايه على غيره وكان ازهد الناس بعد النبي صلعم واعبدهم
احلمهم واشرفهم خلقا واقدمهم ايمانا وافصحهم واسدهم رايا واكثرهم حرصا على اقامة حدود الله واحفظهم لكتاب الله العزيز والاخبار في
واستجابة دعايه وظهور المعجزات عنه واختصاصه بالقرابة والاخوة ووجوب المحبة والنصرة ومساواة الانبياء وخبر الطاير والمنزلة والغدير
وقال او وليتم على ان يحكم بالكتاب وسنة رسوله وسيرة الشيخين فقال على احكم بكتاب الله وسنة رسوله واجتهد برايي ثم قال مثل ذلك لعثمان فاجاب الى ما دعاه غيره



والانتفاء سبق كفره وكثرة الانتفاع به وتميزه بالكمالات النفسانية والبدنية والخارجية ش لما فرغ عن المطاعن شرع في بيان افضلية علي على غيره
من الصحابة اختلف الناس ههنا فذهب اهل السنة الى ان ابا بكر افضل على علي وذهب الشيعة الى ان عليا افضل واختاره المص واحتج عليه بوجوه منها
ان عليا اكثر جهادا واعظم بلاء في غزوات النبي مثل غزاة بدر واحد ويوم الاحزاب وخيبر وحنين وغيرها من الغزوات وذلك معلوم مشهور فبين في
مواضع فيكون افضل لقوله تع فضل الله المجاهدين على القاعدين درجة ومنها ان عليا اعلم الصحابة يدل على ذلك قوة حدسه وشدة ملازمته
للرسول وكثرة استفادته منه ورجوع الصحابة اليه في اكثر الوقايع المشكلة والمسايل المعضلة بعد غلطهم فيها وقوله عم اقضاكم علي والقضاء يحتاج
الى جميع انواع العلوم واستناد العلماء والفضلاء في جميع العلوم اليه كما هو مذكور في مواضعه وخبر علي بانه اعرف مثل قوله والله لو كسرت لي
الوسادة لحكمت بين اهل التورية بتوريتهم وبين اهل الزبور بزبورهم وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل الفرقان بفرقانهم ولا شك انه صادق و
اذا كان اعلم يكون افضل لقوله تع قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون وقوله تع يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات و
منها قوله وانفسنا وانفسكم بيان ذلك ان النبي صلعم دعا عليا الى ذلك المقام وذلك يدل على انه افضل من جميع الصحابة وبيان دعايه اليه ما ورد في
الاخبار الصحيحة واتفاق المفسرين على ان المراد بانفسنا لان الانسان لا يدعو نفسه كالاب ولا يدعو نفسه وليس المراد به فاطمة والحسن والحسين
لانهم قد اندرجوا في قوله تع وابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم فلا بد ان يكون شخصا آخر غير نفسه وغير فاطمة والحسن والحسين وليس
ذلك المدعو غير علي بالاجماع فتعين ان يكون عليا وبيان دلالته على كونه افضل الصحابة انه دعاه الى المباهلة يدل على انه في غاية الشفقة و
المحبة لعلي والا لقال المنافقون ان الرسول لم يكن على يقين من امره حيث انه لم يدع للمباهلة من يحبه ويحذر عليه من العذاب وزيادة الشفقة
والمحبة للمدعو الى المباهلة اما ان يكون لزيادة قربه منه او لكونه افضل من الاول محال والا لكان العباس اولى بذلك ولما كان علي اولى من اخيه عقيل
لتساويهما في القرابة الا لكونه افضل ومنها ان سخاوته اكثر من سخاوة غيره يدل على ذلك ما اشتهر عنه من ايثاره المحاويج على نفسه واهل بيته مع شدة احتياجه
حتى تصدق في الصلوة بخاتمه على المسكين فنزل في حقه ويطعمون الطعام على حبه وازهد الناس بعد رسول الله عم يدل على ذلك ما اشتهر عنه من
التخشن في المأكل والملبس وترك التنعم حتى قال للدنيا طلقتك ثلثا مع اتساع ابواب الدنيا عليه ومنها انه اعبدهم فانه روي انه كان صاحب جبهة
كركبة البعير لطول سجدته وانه يحافظ على النوافل واحلمهم فانه عفى يوم الجمل من مروان بن الحكم مع شدة عداوته لعلي وعفا عن اهل البصرة محاربه
واشرفهم خلقا واطلقهم وجها حتى نسب الى الدعابة مع شدة باسه وهيبته ومنها انه اقدمهم ايمانا يدل على ذلك ما روي ان النبي صلعم قال بعثت
يوم الاثنين واسلم علي يوم الثلثاء ولا ارتياب في هذه المدة وقوله عم اولكم اسلاما علي بن ابي طالب وما روي عن علي انه كان يقول انا اول من صلى واول
من آمن بالله ورسوله ولا يسبقني الى الصلوة الا نبي الله وكان قوله مشهورا بين الصحابة ولم ينكر عليه منكر فدل على صدقه واذا ثبت انه اقدم ايمانا من
الصحابة كان افضل منهم لقوله تع والسابقون السابقون اولئك المقربون وتقديره ان لا يكون ايمانه سابقا على ايمان جميع الصحابة غير ان ايمانه كان سابقا
على ايمان ابي بكر يدل على ذلك قوله كرم الله وجهه على المنبر بمشهد من الصحابة انا الصديق الاكبر آمنت قبل ان آمن ابو بكر واسلمت قبل ان اسلم ولم ينكر عليه
منكر فيكون افضل من ابي بكر ومنها انه افصحهم وابلغهم بعد رسول الله حتى قيل لكلامه انه فوق كلام المخلوق ودون كلام الخالق ومن كلامه يتعلم الفصحاء
اصناف الفصاحة والبلاغة ومنها انه اسدهم رايا واحسنهم تدبيرا يدل على ذلك اشارته الى عمر بتخلفه عن حرب الروم والفرس وبعث السرية اليهم
واشارته الى عثمان

بما فيه صلاحه وصلاح المسلمين ومنها انه اكثرهم حرصا على اقامة حدود الله تعالى بحيث لم يسامح في ذلك اصلا ولم يلتفت الى القرابة والمحبة ومنها انه احفظهم لكتاب الله
فان اكثر ائمة القراءة يسندون قراءتهم اليه كابي عمرو وعاصم وغيرهما لانهم يرجعون الى ابي عبد الرحمن السلمي وهو تلميذ علي فيكون افضل من غيره من الصحابة ومنها انه اخبر عن
الغيب في مواضع كثيرة كاخباره بقتل ذي الثدية ولما لم يجده اصحابه بين القتلى قال والله ما كذبت فاعتبر القتلى حتى وجد في عنقه قميصه ووجد على كتفه سلعة كثدي
عليها شعرات واخبر بقتل نفسه في رمضان وبولاية الحجاج ومنها انه كان مستجاب الدعاء كما هو مشهور ان الله تعالى قد استجاب له في مواضع كثيرة ومنها انه ظهر اكثر
المعجزات وقد اشير الى ذلك فيما تقدم ومنها ان عليا اختص بالقرابة ومن ضرورة فانه عليه السلام آخى بين الصحابة واتخذ عليا اخا لنفسه ومنها ان عليا اختص بوجوب
محبته فانه كان من اولي القربى ومحبة اولي القربى واجبة لقوله تعالى قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة في القربى ومنها انه اختص بالنصرة لرسول الله صلعم يدل
عليه قوله تعالى في حق النبي فان الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين والمراد بصالح المؤمنين علي بن ابي طالب كذا نقله ابو صالح عن ابن عباس ومحمد بن علي
وجعفر كما نقل النقاش وغيره في تفسيره والمراد بالمولى ههنا الناصر اذ هو القدر المشترك بين الله وجبريل وعلي وذلك يدل على انه افضل لان ظاهر الاية
الحصر اذ لو لم يكن للحصر لما كان للتخصيص بذكر الله وجبريل وعلي فايدة وتوهم انه لا ناصر لمحمد صلعم غير الباري وجبريل وعلي واختصاص علي بالنصرة دون
باقي الصحابة دليل على انه افضل منهم نظرا الى ان نصرة النبي صلعم من افضل العبادات ومنها ان عليا كان مساويا للانبياء المتقدمين يدل على ذلك قوله عليه
من اراد ان ينظر الى آدم في علمه والى نوح في تقواه والى ابراهيم في حلمه والى موسى في هيبته والى عيسى في عبادته فلينظر الى علي بن ابي طالب اوجب مساواته
للانبياء في صفاتهم والانبياء افضل من باقي الصحابة فكان علي افضل من باقي الصحابة لان المساوي للافضل افضل ومنها خبر الطاير بيان ذلك انه عليه
اهدي له طاير مشوي فقال اللهم ائتني باحب خلقك اليك يأكل معي فجاء علي واكل معه والاحب الى الله هو من اراد الله زيادة ثوابه وليس في ذلك
ما يدل على كونه افضل من النبي والملائكة لانه قال ائتني باحب خلقك اليك والماتي به الى النبي صلعم يجب ان يكون غير النبي فكانه قال احب خلقك اليك غيري وتقديره
يأكل معي وتقديره ائتني باحب خلقك اليك من يأكل لياكل معي والملائكة لا يأكلون وبتقدير عموم اللفظ للكل فلا يلزم من تخصيصه بالنسبة الى النبي والملائكة
تخصيصه بالنسبة الى غيرهما ومنها خبر المنزلة وهو قوله عم انت مني بمنزلة هارون من موسى وكان هارون افضل اهل زمانه عند موسى فلا بد وان يكون علي كذلك
ومنها خبر الغدير وهو قوله علم من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وادر الحق مع علي
كيف ما دار وقد بين ان المراد بالمولى ههنا الاولى بالتصرف فيكون افضل ومنها خبر خيبر بيان ذلك انه علم بعث ابا بكر الى خيبر فرجع منهزما ثم بعث عمر
فرجع منهزما فغضب الرسول لذلك فلما اصبح خرج الى الناس ومعه راية فقال لاعطين الراية اليوم رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله كرار
غير فرار فتعرض له المهاجرون فقال علم اين علي فقيل انه ارمد العين فتفل في عينيه ثم دفع الراية اليه وذلك يدل على ان ما وصف به مفقود فيمن تقدم
فيكون افضل منهما ويلزم منه ان يكون افضل من جميع الصحابة ومنها انه قد انتفى سبق كفره فانه لم يكفر بالله قط بل من حين بلوغه كان مسلما مؤمنا بخلاف
باقي الصحابة فانهم كانوا قبل بعثة النبي كفرة ولا شك ان المؤمن الموحد الذي لم يزل خاليا عن الشرك والكفر افضل من غيره ومنها ان عليا انتفاع المسلمين
به اكثر من انتفاعهم بغيره يدل على ذلك كثرة حروبه وشدة بلائه ووقع شوكة الاسلام به حتى قال رسول الله صلعم يوم الاحزاب لضربة علي خير من عبادة الثقلين
ومنها اختصاصه بمزيد الكمالات النفسانية والبدنية والخارجية كالعلم والزهد والكرم والشجاعة وحسن الخلق ومزيد القوة وشدة الباس والنسب
من رسول الله صلعم نسابة وصهارة فانه ابن عم الرسول وزوج البتول وابو السبطين وقد اشير الى تفاصيل ذلك في مواضع متكثرة وللقائل ان يقول لا نم ان
عليا كان اكثر جهادا وعلى تقدير ان يكون اكثر جهادا من غيره فليس في ذلك ما يدل على انه افضل من غيره مطلقا لجواز اختصاص غيره بفضيلة لا توجد فيه كالجهاد مع النفس
بالعبادات



او الجهاد مع العدو باقامة البراهين ودفع الشبهات او غير ذلك ولا نم ان عليا اعلم الصحابة وقوله علم اقضاكم علي لا يدل على انه اعلم بل غايته انه محتاج الى جميع
انواع العلوم التي تتعلق بها القضاء وفصل الخصومات ولا يدل ذلك على بلوغه في كل واحد منها الى الغاية القصوى والنهاية العليا وعلى هذا ان كان اعلم من غيره
من جهة اشتماله على اصول العلوم فلعل غيره اعلم منه لبلوغه في احاد العلوم النهاية التي لم يبلغها علي ولئن سلم انه اعلم الصحابة وانه افضل بالنسبة الى فضيلة العلم فلا
يلزم ان يكون افضل من غيره مطلقا لجواز اختصاص غيره بفضيلة غير فضيلة العلم يكون بها افضل من علي ولا نم ان المدعو الى المباهلة علي فانه روي انه لما نزلت
قرابته وخدمه يدل على ذلك ذكرهم بصيغة الجمع ولو كان المراد به عليا لكان مجازا وهو خلاف الاصل ولا نم انه ليس المراد من قوله وانفسنا نفسه قوله لان الانسان لا يدعو
نفسه قلنا ان اردتم به انه لا يدعو نفسه حقيقة فمسلم وان اردتم به انه لا يدعو نفسه مجازا فمم فانه يجوز ان يراد من نفسه بنفسه ان يقال دعا نفسه الى ذلك الشيء وهو
وان كان مجازا يحمل على علي ايضا مجاز فان عليا ليس هو نفس النبي صلعم حقيقة وليس احد المجازين اولى من الاخر ولئن سلم ان عليا هو المدعو الى المباهلة
لكن لا نم انه يلزم من ذلك ان يكون افضل من الصحابة قوله ان دعوته الى المباهلة يدل على ان النبي في غاية الشفقة على المدعو قلنا مسلم قوله لها ان يكون ذلك
لزيادة قربه من النبي او لزيادة فضله قلنا لا نم الحصر اذ امكن ان يكون ذلك لمجموع امور لا توجد الا في غير المدعو وهي اصل القرابة واصل الفضل مع
زيادة الالف وكثرة معاشرة لا لزيادة الفضيلة وعلى هذا امكن اختصاص علي بهذه الامور دون غيره من الصحابة وهو كذلك ولا نم ان ما اشتهر ونقل من
سخاوته وزهده وشرف خلقه وحلمه وعبادته وطلاقة وجهه يدل على انه ازيد وافضل من غيره في هذه الصفات بل غايته انه يدل على اتصافه بهذه الصفات
واتصافه بهذه الصفات لا يقتضي زيادته على غيره في هذه الصفات ولا نم ان ايمانه سابق على ايمان جميع الصحابة فانه روي انه علم قال ما عرضت الايمان على
احد الا وكان له كبوة غير ابي بكر فانه لم يتلعثم وذلك يدل على ان ابا بكر سبق الى الايمان على من عداه لانه لو لم يكن كذلك لكانت له تاخر في الايمان
لعدم اجابته بل لتقصير النبي في دعايه الى الايمان وذلك يستحيل في حق النبي عم ولئن سلم ان ايمانه سابق على ايمان ابي بكر الا ان اسلام ابي بكر بعد
البلوغ واسلام علي قبل البلوغ بدليل ما نقل عنه من الشعر وهو قوله شعر سبقتكم الى الاسلام طرا غلاما ما بلغت اوان حلمي شعر واسلام العاقل البالغ
افضل من اسلام الصبي لان صحة اسلام العاقل متفق عليها وصحة اسلام الصبي مختلف فيها ولئن سلم ان من سبق الى الاسلام افضل لكن من جهة سبق
الاسلام لا مطلقا ولا نم انه افصحهم وعلى تقدير التسليم فلا نم ان الافصح افضل ولئن سلم انه افضل فلا نم انه افضل مطلقا بل غايته انه افضل من
تلك الجهة ولا نم انه اسدهم رايا وما ذكروه من الاشارة الى عمر وعثمان لا يدل الا على صحة رايه في هاتين الصورتين ولا يدل على انه اسد رايا من جميع
الصحابة واما شدة حرصه على اقامة الحدود وحفظه لكتاب الله واخباره عن الغيب واستجابة دعايه وظهور الكرامات واختصاصه بالقرابة فيدل
على كماله وفضله ولا يدل على انه افضل من غيره ولا نم انه اختص بوجوب المحبة فان جميع الصحابة يشاركونه في وجوب المحبة ولا نم انه اختص بالنصرة
لرسول الله علم ولا نم ان المراد من صالح المؤمنين علي بل المراد به خيار المؤمنين هكذا ذكره اكثر المفسرين وقال الضحاك المراد به ابو بكر وعمر وقال
العلاء بن زياد المراد الانبياء ولا نم ان مساواته لكل نبي في صفة توجب مساواته لكل واحد منهم في الفضيلة والا يلزم خلاف الاجماع وان يكون افضل
من كل واحد منهم وهو بط واذا لم يلزم ان يكون مساويا لهم في الفضيلة لم يفد الاستدلال به وحديث الطير لا يدل على انه احب الخلق مطلقا بل امكن ان
يكون احب الخلق بالنظر الى شيء دون شيء اذ يصح الاستفسار بان يقال احب خلقك في كل شيء او في بعضه وعند ذلك لا يلزم من زيادة ثوابه في بعض
الاشياء على غيره الزيادة في كل شيء بل جاز ان يكون غيره ازيد منه ثوابا في شيء آخر فان قيل وعلى هذا التقدير اي فايدة في قوله ايتني باحب خلقك اليك قال
الفايدة فيه تخصيصه بمن ليس احب عند الله عز وجل وحديث المنزلة قد مر الكلام عليه واما قوله علم من كنت مولاه فعلي مولاه فلا يدل على انه افضل و
اما حديث خيبر فلا يدل ايضا على ان عليا افضل من ابي بكر وعمر بل غايته ان مجموع ما وصف به من كونه يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله وانه كرار غير فرار
لم يجتمع فيهما

وتجوز ان يكون عدم الاجتماع فيهما بتحقق فيه ... ولا يلزم من ذلك ان يكون افضل منهما بالنظر الى هذا الوجه ولا يلزم ان يكون افضل منهما مطلقا لجواز ان يكون كل
واحد منهما افضل منه من وجه اخر ولا نم ان اسفاء سبق كفره يدل على انه افضل وانما يلزم ان لو كان سبق كفر غيرهم بعد بعثة الرسول واما على تقدير سبق
الكفر قبل البعثة فلا ولئن سلم ان ان اسفاء سبق الكفر مطلقا يوجب الافضلية ولكن لا نم انه يوجب الافضلية مطلقا ولا نم ان انتفاع المسلمين بعلي اكثر من
انتفاعهم بغيره فان انتفاع المسلمين بابي بكر وعمر اكثر ولا يخفى ذلك على من نظر في حالهما ونصرتهما للدين فان الاسلام لا يتقوى باحد كما تقوى بابي بكر وعمر واما
اتصافه بالكمالات النفسانية والبدنية والخارجية فيدل على انه كان كاملا فاضلا ولا يدل على انه افضل من غيره من الصحابة ولئن سلم ان الوجوه التي ذكرت
دالة على ان عليا افضل من باقي الصحابة الا انه معارض بما يدل على ان ابا بكر افضل منه فمن ذلك قوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى قال اكثر اهل التفسير
انها نزلت في حق ابي بكر وعليه اعتقاد العلماء فيكون ابو بكر موصوفا بكونه اتقى ومن هو اتقى هو الاكرم عند الله لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم والاكرم عند الله
هو الافضل ومنه قوله عم اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر امر كل احد بالاقتداء بهما فيدخل فيه علي ويلزم ان يكون مفضولا بالنسبة الى ابي بكر وعمر لانه
ان لم يكن مفضولا فاما مساويا او افضل فان كان مساويا يلزم الترجيح بلا مرجح وان كان افضل ينبغي ان يكون الامر بالعكس ومن ذلك ما روي
ان ابا الدرداء كان يمشي امام ابي بكر فقال له النبي عم اتمشي امام من هو خير منك فقال ابو الدرداء اهو خير مني فقال له النبي عم ما طلعت الشمس
ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على رجل افضل من ابي بكر ومن ذلك قوله عم لابي بكر وعمر هما سيدا كهول الجنة ما خلا النبيين والمرسلين ومن ذلك قوله عم لا ينبغي
لقوم يكون فيهم ابو بكر ان يتقدم عليه غيره ومن ذلك قوله عم ليؤم الناس ابو بكر وتقدمه في الصلوة مع انها افضل العبادات يدل على انه افضل ومن ذلك قوله
يابى الله ورسوله الا ابا بكر ومن ذلك قوله ائتوني بدواة وقرطاس اكتب لابي بكر كتابا لا يختلف عليه اثنان ومنه قوله خير امتي ابو بكر ثم عمر ومن
ذلك قوله وقد ذكر ابو بكر عنده واين مثل ابي بكر كذبني الناس وصدقني وآمن بي وزوجني ابنته وجهزني بماله وواساني بنفسه وجاهد معي
ساعة الخوف ومنه قول علي خير الناس بعد النبيين ابو بكر ثم عمر ثم الله اعلم ومنه ما روي عنه كرم الله وجهه انه قيل له ما توصي فقال ما اوصى رسول الله حتى
اوصي ولكن ان اراد الله بالناس خيرا جمعهم على خيرهم كما جمعهم بعد نبيهم على خيرهم ومنه قوله عم لو كنت متخذا خليلا دون ربي لاتخذت ابا بكر خليلا و
لكن هو شريكي في ديني وصاحبي الذي اوجبت له صحبتي في الغار وخليفتي في امتي واعلم انه يجب تعظيم جميع اصحاب رسول الله عم والكف عن مطاعنهم
وحسن الظن بهم وترك التعصب والبغض على بعضهم وترك الافراط في اظهار محبتهم بحيث يؤدي الى القدح في غيرهم فان الله مدحهم في مواضع
كثيرة من القرآن وقد اثنى رسول الله عليهم وهم بذلوا الجهد في نصرة رسول الله عم بالجهاد وصرف الاموال فكيف يجوز لمؤمن بالله ورسوله ان
يبغض من هو موصوف بهذه الصفات ص والنقل المتواتر دال على الاحد عشر ولوجوب العصمة وانتفائها عن غيرهم ووجود
الكمالات فيهم ومحاربوه على كفرة ومخالفوه فسقة ش لما ذكر ان الامام الحق بعد رسول الله عم علي اراد ان يشير الى باقي الائمة وهم احد عشر الحسن ثم
الحسين ثم زين العابدين ثم محمد الباقر ثم جعفر الصادق ثم موسى الكاظم ثم علي الرضا ثم محمد الجواد ثم علي الهادي ثم الحسن العسكري ثم الامام
المنتظر واحتج على امامتهم على هذا الترتيب بوجوه آ النقل المتواتر من الشيعة قرنا بعد قرن وخلفا عن سلف فانه دال على امامة هؤلاء ومنه ما روي
انه عم قال للحسين ابني امام بن امام اخو امام ابو ائمة تسعة تاسعهم قائمهم ومنه ما روي مسروق بينا نحن عند عبد الله بن مسعود اذ يقول لنا شاب هل
عهد اليكم نبيكم كم يكون من بعده خليفة عدد نقباء بني اسرائيل ب ان الامام يجب ان يكون معصوما وغير هؤلاء ليس معصوما اجماعا فتعينت
العصمة والا لزم خلو الزمان عن المعصوم وذلك محال ج ان كل واحد من هؤلاء متصف بالكمالات النفسانية والبدنية والخارجية ومستحق لغيره وهذا دليل
على استحقاق الخلافة لانه افضل من اهل عصره ولا يجوز العقل تقديم المفضول على الافضل وفي هذه الوجوه نظر لا يخفى على المتامل ولما
فرغ من بيان الامامة اشار الى ان محاربي علي كفرة ومخالفيه فسقة اما الاول فلقوله عم حربك حربي يا علي ولا شك ان محارب رسول الله
كافر واما الثاني فلان حقية امامته واضحة فمتابعته واجبة فمن خالف يكون مخالفا لسبيل المؤمنين ومن يتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله
جهنم وساءت مصيرا



والحق ان محارب علي يكون مخطيا ظاهرا فيكون من الفئة الباغية ان كانت محاربته عن شبهة وكذا محارب كل واحد من الخلفاء الراشدين واما مخالفته فلا
اما ان يكون عن اجتهاد اولا فان كان الاول فالظاهر خطاؤه لا ينتهي الى التفسيق لانه مجتهد والمخطي في الاجتهاد لا يكون فاسقا وان كان الثاني فلا شك في فسقه
وكذا مخالفه سائر الخلفاء الراشدين ص المقصد السادس في المعاد والوعد والوعيد وما يتصل بذلك حكم المثلين واحد والسمع دل على امكان التماثل
والكرة ووجوب الخلاء واختلاف المتفقات ممنوعة ش لما فرغ من المقصد الخامس شرع في المقصد السادس في المعاد وما يتبعه من الوعد والوعيد
ولما كان هذه المباحث متوقفة على بيان جواز عالم آخر مماثل لهذا العالم اثبت اولا امكانه واحتج عليه بالعقل والسمع اما العقل فلان العالم المماثل
لهذا العالم مثل هذا العالم وحكم المثلين ممكن الوجود واحد فان احد المثلين من الممكنات اذا كان ممكنا وجوده كان مثله ايضا ممكنا وجوده فمثل هذا العالم
ممكن وجوده واحتج من زعم ان مثل هذا العالم ممتنع بوجوه آ ان الفلك بسيط لما بيّن فشكله كري فلو فرض عالم آخر لكان كريا فيعرض بين العالمين خلاء
وهو محال اجاب عنه بانا لا نم ان العالم كري ولئن سلم انه كري ولكن لا نم وجوب الخلاء على تقدير عالم آخر لجواز ان يكون كل من العالمين في ثخن جرم محيط بهما
كما يكون التداوير في ثخن الافلاك فلا يلزم خلاء ب لو وجد عالم آخر مثل هذا العالم لكان فيه العناصر الاربعة فان لم تطلب امكنة هذا العالم يلزم اختلاف
متفقات الطبايع في مقتضياتها وان طلبت يلزم ان يكون في الامكنة الاخر بالقسر دائما اجاب بانا لا نم انه يلزم اختلاف المتفقات بالطبائع في
مقتضياتها على تقدير ان لا تكون طالبة لهذه الامكنة لجواز ان يكون طباعها مخالفة طبايع هذه العناصر وان كانت مماثلة لها في الجسمية قال والامكان يعطي
جواز العدم والسمع دل عليه وتاويله في المكلف كما في قصة ابراهيم عم اقول اختلفوا في ان العالم هل يصح عدمه ام لا فمنع القدماء من الفلاسفة منه
وذهبت الكرامية والجاحظ الى ان العالم محدث ويمتنع الفناء وذهبت الاشعرية وابو علي الى جواز فناء العالم قطعا عقلا وذهب ابو هاشم الى انه
انما يعرف بالسمع ثم ان الاشاعرة قالوا انه يفنى من جهة ان الله تعالى لا يخلق الاعراض التي يحتاج الجواهر الى وجودها اما القاضي ابو بكر فقال في بعض
المواضع ان تلك الاعراض هي الاكوان وقال في بعضها ان الفاعل المختار يفني بلا واسطة وقال في موضع آخر ان الجوهر يحتاج الى نوع من كل جنس من
اجناس الاعراض فاذا لم يخلق اي نوع كان انعدم الجوهر وقال امام الحرمين مثل ذلك وذهب بعضهم الى انه اذا لم يخلق البقاء وهو عرض انعدم الجوهر
وذهب ابو الهذيل الى انه كما انه قال كن فكان يقول افن فيفنى وذهب ابو علي وابو هاشم الى ان الله تعالى يخلق الفناء وهو عرض يفنى جميع الاجسام
ويصير ايضا يفنى وقال ابو علي انه يخلق لكل جوهر فناء وقال الباقون بان فناء واحدا يكفي لفناء الكل فهذه هي المذاهب احتج المص على جواز العدم بالامكان
فانه قد ثبت ان العالم ممكن الوجود فيستحيل ان يجب بالذات او يمتنع بها لامتناع الانقلاب فيجوز العدم عليه كما جاز الوجود له والى هذا اشار بقوله والامكان
يعطي جواز العدم والدلائل السمعية دلت على وقوع العدم مثل قوله تعالى هو الاول والآخر فان الآخر في حق الله تعالى لا يكون متصورا الا بان يبقى بعد فناء
الممكنات ومثل قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه قوله وتاويله في المكلف بالتفرق اشارة الى جواب دخل مقدر تقريره ان القول بوقوع العدم ينافي القول
بالمعاد لان اعادة المعدوم ممتنعة فاذا وقع العدم امتنع الاعادة فلم يتحقق المعاد تقرير الجواب انه لا اشكال في غير المكلفين فانه يجوز
ان يعدم بالكلية ولا يعاد واما بالنسبة الى المكلفين فانه يتاول العدم بتفريق الاجزاء لانه بعد تفريق اجزائهم يصدق عليهم انهم هالكون ويتاول
المعاد بجمع تلك الاجزاء وتاليفها بعد التفريق والذي يصحح هذا التاويل قصة ابراهيم عم فانه لما طلب ارائة احياء الموتى حيث قال رب
ارني كيف تحيي الموتى وقال الله في جوابه فخذ اربعة من الطير فصرهن اليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا ثم ادعهن ياتينك سعيا فانه يفهم
منه انه اراد باحياء الموتى تاليف الاجزاء المتفرقة بالموت ص واثبات الفناء غير معقول لانه ان قام بذاته لم يكن ضدا وكذا ان قام بالجوهر ولا
ولو تتوالى لاستلزام الانقلاب الحقايق والتسلسل ش لما بين كيفية الانعدام اراد ان يشير الى بطلان اثبات الفناء فقال الفناء غير معقول لانه
ان قام بذاته كان جوهرا فلا يكون ضدا للجوهر وان كان قائما بغيره فلا بد وان يكون قائما بالجوهر ابتداء او بواسطة فلا يكون ضدا للجوهر ايضا فلا يكون منافيا للجوهر ولكن الفناء لو كان
منافيا للجوهر

لم يكن اعدامه المجوهر اولى من اعدام الجوهر له لان منع المنافي الموجود حصول المنافي الطاري في الوجود اولى من رفع الطاري له ولان الفناء لو كان موجودا يلزم
من انقلاب او التسلسل والثاني ظاهر الفساد وبيان الملازمة ان الفناء اما ان يكون واجبا لذاته وح يلزم الانقلاب لانه كان معدوما والا لم يكن الجوهر موجودا
اصلا ثم صار موجودا وكل ما هذا شانه كان ممكنا واما ان يكون ممكنا لذاته فح يحتاج علمه وعدمه لا يكون لذاته والا يلزم الانقلاب بل بسبب وجوده فح
يلزم التسلسل ص واثبات محل البقاء له في محل يستلزم الترجيح بلا مرجح واجتماع النقيضين واثباته في محل يستلزم توقف الشي على نفسه اما ابتداء او بواسطة ش
ذهب طايفة الى ان الجوهر باق ببقاء قايم بذاته فاذا انتفى ذلك البقاء انتفى الجوهر فقال المص اثبات بقاء لا في محل يستلزم الترجيح بلا مرجح واجتماع النقيضين
وذلك لان ذلك البقاء الاخر اما ان يكون جوهرا او عرضا فان كان الاول يلزم الترجيح بلا مرجح لانه لا اعين ان يكون كل من الجوهرين اعني الجوهر الذي هو باق
بالبقاء والجوهر الذي هو البقاء شرطا للاخر لاستلزامه الدور فيكون احد شرطا للاخر فيلزم الترجيح بلا مرجح لانه لم يكن جعل احد شرطا للاخر اولى من العكس
وان كان الثاني يلزم اجتماع النقيضين وذهب جماعة من الاشاعرة الى ان الجوهر باق ببقاء قايم به فاذا اراد الله تعالى اعدام الجوهر لم يوجد البقاء فانتفى
الجوهر فابطل المص ذلك المذهب بان حصول البقاء في المحل يستلزم توقف الشي على نفسه اما ابتداء او بواسطة وذلك لان حصول البقاء في المحل يتوقف
على حصول المحل في الزمان الثاني محصوله في الزمان الثاني ان كان هو نفس البقاء يلزم توقف الشي على نفسه ابتداء او معلول البقاء وح يلزم توقف
الشي على نفسه بواسطة ص ووجوب ايفاء الوعد والحكمة تقتضي وجوب البعث والضرورة قاضية بثبوت الجسماني من دين محمد مع امكانه ولا يجب اعادة
فواضل المكلف ش اختلفوا في المعاد فاطبق المليون على المعاد الجسماني وذهب طايفة من المحققين الى ان المعاد النفساني يمكن اثباته بالبراهين العقلية
واما المعاد الجسماني فلا مجال للبرهان على اثباته ونفيه لكن يجب ان يعتقد على الوجه الذي ذكره الانبياء لان تصديق الانبياء واجب عقلا لانهم صادقون
وذهب طايفة الى المعاد الجسماني دون النفساني وذهب طايفة الى نفيهما واحتج المص على وجوب المعاد بوجهين الاول ان الله تعالى وعد المكلفين
بالثواب على الطاعة وتوعد بالعقاب على المعصية بعد الموت ولا يتصور الثواب والعقاب بعد الموت الا بعد العود فيجب العود ايفاء للوعد
والوعيد الثاني ان الله تعالى كلف بالاوامر والنواهي فيجب ان يصل الثواب بالطاعة والعقاب على المعصية فيجب البعث بمقتضى الحكمة والا لكان ظالما
تعالى عما يقولون علوا كبيرا وفيهما نظر اذ هما مبنيان على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وان العدل واجب على الله تعالى وقد عرفت ما فيه و
الحق ان المعاد الجسماني والروحاني كلاهما واقع اما الروحاني فلانه يبقى ان النفس الناطقة مجردة عن المواد وانها تبقى بعد الخراب ولها سعادة
وشقاوة وقد جاء في القرآن مثل قوله تعالى فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين وقوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند
ربهم يرزقون فرحين وقوله تعالى يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية واما المعاد الجسماني فلا يستبد العقل باثباته لكن قد
ورد في القرآن آيات كثيرة دالة على اثباته بحيث لا يقبل التاويل منها قوله تعالى قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشاها اول مرة
فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم اول مرة ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه بلى قادرين على ان نسوي
بنانه ائذا كنا عظاما نخرة وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها يوم تشقق الارض عنهم سراعا ذلك حشر
علينا يسير وانظر الى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما افلا يعلم اذا بعثر ما في القبور الى غير ذلك مما لا يمكن ان يحصى فالضرورة تقضي بان المعاد
الجسماني من دين محمد صلعم وامكان العود ثابت لان المراد بالعود جمع الاجزاء المتفرقة وهو ممكن بالضرورة والبيان ويقوله قل يحييها الذي انشاها
اول مرة وهو بكل خلق عليم فثبت ولا يجب اعادة فواضل المكلف اشارة الى جواب شبهة تقريرها الشبهة ان المعاد الجسماني غير ممكن لانه لو اكل
انسان انسانا حتى صار جزء بدن الماكول جزء بدن الاكل فليس بان يعاد جزء بدن احد اولى من ان يعاد جزء بدن الاخر وجعل جزء بدنهما محال
فينبغي ان لا يعاد واحد منهما وتقرير الجواب ان الجزء الاصلي لاحد فضل للاخر فرده اليه اولى ص وعدم الخرق للافلاك وحصول الجنة فوقها و
دوام الجوع مع الاحتراق وتولد البدن من غير التوالد وتناهي القوى الجسمانية استبعادات ش احتج القايل بامتناع العود بوجوه الاول لو ثبت
المعاد



الجسماني فاما ان يكون وصول الثواب والعقاب في الافلاك او في العناصر والثاني هو التناسخ والاول يوجب الخرق للافلاك ويلزم ايضا حصول الجنة فوق
الافلاك لان وصول الثواب الى المكلف في الجنة والجنة في السماء وعلى تقدير ثبوتها فيلزم عدم كريتها للافلاك وايضا يلزم دوام الاحتراق مع دوام الحيوة
وهو ممتنع وايضا يلزم تولد البدن من غير التوالد وهو ممتنع وايضا يلزم ان يكون القوي الجسمانية غير متناهية التحريك لان وصول الثواب دايما ووصول
العقاب بالنسبة الى البعض دايما يوجب التحريكات الغير المتناهية اجاب المص عن هذه الوجوه انها استبعادات ولا امتناع في شي مما ذكرنا فان
الافلاك حادثة كما ذكر فيكون عدمها جايزا واذا كان عدمها جايزا كان انخراقها ايضا جايزا وحصول الجنة فوق الافلاك ايضا جايز وكريتها ممنوعة و
على تقدير كريتها لا يستلزم حصول الجنة فوقها عدم كريتها ودوام الحيوة مع دوام الاحتراق ممكن لان الله تعالى قادر على كل مقدور والتولد ممكن كما في حق آدم والقوى
الجسمانية قد لا تتناهى انفعالاتها وكذا فعلها بواسطة ص ويستحق الثواب والمدح بفعل المجموع الواجب والمندوب وفعل ضد القبيح والاخلال به
بشرط فعل الواجب لوجوبه او لوجه وجوبه والمندوب كذلك والضد لانه ترك القبيح والاخلال لانه اخلال به لان المشقة من غير عوض ظلم ولو امكن
الابتداء به كان عبثا وكذا يستحق العقاب والذم بفعل القبيح والاخلال بالواجب لاشتماله على اللطف والسمع ش لما بين المعاد الجسماني اراد ان
يشير الى الثواب والعقاب والثواب هو النفع المستحق المقارن للتعظيم والمدح قول ينبي عن ارتفاع حال الغير مع القصد الى الرفع والمكلف
يستحق الثواب والمدح بفعل الواجب وبفعل المندوب وبفعل ضد القبيح وبالاخلال بفعل القبيح ويشترط في استحقاق الثواب والمدح ايقاع
الواجب لوجوبه او لوجه وجوبه وايقاع المندوب لندبه او لوجه ندبه وايقاع فعل ضد القبيح لكونه ترك القبيح والاخلال بالقبيح لانه اخلال
بالقبيح لانه لو فعل الواجب والمندوب لا لما ذكر بل لاجل امر اخر لم يستحق ثوابا ولا مدحا وكذا لو فعل ضد القبيح او اخل بالقبيح لا لما ذكر
بل لغرض اخر من لذة او غيرها لم يستحق ثوابا ولا مدحا وانما يستحق الثواب والمدح بما ذكر لان الاتيان بما ذكر مشقة فالتزام المشقة من القادر
الحكيم من غير عوض او لغرض وهو الاضرار ظلم والظلم قبيح والقبيح لا يصدر عن القادر الحكيم او لغرض هو النفع فذلك النفع لا يخ اما ان يمكن الابتداء
بذلك النفع من غير توسط يلزم العبث واما ان لا يمكن الابتداء بذلك النفع وح ينبغي ان يستحق بما ذكر الثواب والمدح وفيه نظر لانه مبني على قاعدة
التحسين والتقبيح العقليين وقد عرفت ما فيه ويستحق المكلف العقاب والذم بفعل القبيح والاخلال بالواجب والعقاب هو الضرر المستحق
المقارن للاهانة والذم قول ينبي عن اتضاع حال الغير مع قصده وانما يستحق العقاب والذم بفعل القبيح او الاخلال بالواجب لوجهين احدهما عقلي و
الآخر سمعي اما العقل فلان العقاب على ما ذكر لطف لان المكلف اذا علم ان المعصية يستحق بها العقاب فانه يبعد عن فعلها ويقرب الى فعل ضدها
وهو معلوم قطعا واللطف على الله تعالى واجب واما السمع فلما عرف من القرآن ولكن حادث ان الاخلال بالواجب سبب لاستحقاق العقاب ص ولا
امتناع في اجتماع الاستحقاقين باعتبارين ش هذا جواب عن اعتراض وارد على ان الاخلال بالواجب سبب لاستحقاق الذم تقريره
ان الاخلال بالواجب لو كان سببا لاستحقاق الذم والاخلال بالقبيح سببا لاستحقاق المدح لكان المكلف اذا اخل بالواجب وبالقبيح
كان مستحقا للمدح والذم فيلزم اجتماع الاستحقاقين اي استحقاق المدح والذم في مكلف واحد وهو ممتنع تقرير الجواب ان اجتماع الاستحقاقين
باعتبارين اما استحقاق المدح فباعتبار الاخلال بالقبيح واما استحقاق الذم فباعتبار الاخلال بالواجب ولا امتناع في اجتماع الاستحقاقين
باعتبارين ص وايجاب المشتهى في شكر النعم قبيح ولقضاء العقل به مع الجهل ش ذهب ابو قاسم البلخي الى ان ايجاب هذه التكاليف وقع شكرا
للنعم التي انعم الله تعالى بها فلا يستحق المكلف بها ثوابا فبين المص بطلانه بان ايجاب المشتهي في شكر النعم قبيح عند العقلاء اذ يقبح عقلا ان ينعم الانسان
على غيره نعمة ثم يكلفه ويوجب عليه شكره على تلك النعم من غير ان يصل اليه ثواب والقبيح لا يصدر من الله تعالى فتعين ان يكون ايجاب التكاليف لاستحقاق
الثواب ولان العقل قاض بوجوب شكر المنعم وجاهلا بالتكاليف الشرعية مقتضاه العقل يحكم بوجوب الشكر مع الجهل بالتكاليف بوجه يحكم بان التكاليف ليس شكرا ص
ويشترط في استحقاق الثواب

كون الفعل الواجب او المندوب او الاخلال بالقبيح مشقا ولا دفع الذم على فعله ولا اسقاط النفع العاجل اذا فعل للوجه ش يشترط في استحقاق الثواب
كون الفعل الواجب او المندوب او الاخلال بالفعل القبيح مشتملا على المشقة لان الموجب لاستحقاق الثواب هو المشقة فاذا انتفت انتفى الاستحقاق
الثواب ولا يشترط في استحقاق الثواب بفعل الطاعة دفع الذم على فعل الطاعة فان في حال صدور الفعل يمتنع الذم عليه فلا فايدة في اشتراط دفع
ولا يشترط ايضا في استحقاق الثواب اسقاط النفع العاجل اذا فعل المكلف لوجه الوجوب او لوجه الندب او للوجوب او للندب ص ويجب اقتران الثواب
بالتعظيم والعقاب بالاهانة للعلم الضروري باستحقاقهما مع فعل يوجبهما ش ذهب المعتزلة الى ان الثواب يجب ان يقترن بالتعظيم والعقاب يجب ان
يقترن بالاهانة واختاره المص واحتج عليه بانا نعلم بالضرورة ان الفعل الموجب للثواب والفعل الموجب للعقاب يستحق فاعلهما التعظيم والاهانة
قال ويجب دوامهما لاشتماله على اللطف ولدوام المدح والذم ولحصول نقيضهما لولاه ويجب خلوصهما والا لكان الثواب انقص حالا من العوض والتفضل
على تقدير حصوله فيهما وهو ادخل في باب الزجر اقول ذهب المعتزلة الى انه يجب دوام ثواب اهل النعيم وعقاب اهل الجحيم عقلا واختاره المص واحتج
عليه بان دوام الثواب على الطاعة ودوام العقاب على المعصية يبعث المكلف على فعل الطاعة ويزجر عن المعصية فيكون لطفا واللطف واجب وبان
الموجب لاستحقاق الثواب والعقاب هو الموجب للمدح والذم والمدح او الذم غير مقيد بزمان دون زمان بل يكون دايما فلا بد وان يكون الموجب للاخر
وهو الثواب والعقاب دايما لان دوام احد الموجبين يستدعي دوام الموجب للاخر وبانه لولا دوام الثواب والعقاب لكان الثواب والعقاب
منقطعين ولزم حصول نقيضهما اي يلزم بانقطاع الثواب الذي هو النفع حصول الضرر الذي هو نقيضه وبانقطاع العقاب الذي هو الضرر حصول النفع
الذي هو نقيضه وحصول نقيض الثواب والعقاب مناف لهما لان الثواب والعقاب يجب ان يكونا خالصين عن الشوايب لانه لو لم يكن الثواب و
العقاب خالصين لكان الثواب والعقاب انقص حالا مما هو عوض لهما والتفضل على تقدير حصولهما في الثواب والعقاب لكن الخالص عن الشوايب انه
ادخل في الزجر عن المعاصي قال وكل ذي مرتبة في الجنة لا يطلب الازيد ويبلغ سرورهم بالشكر الى حد انتفاء المشقة وغناهم بالثواب ينفي مشقة ترك
القبايح واهل النار يلجئون الى ترك القبايح اقول هذا اشارة الى جواب اعتراض تقريره ان الثواب لا يخلص عن الشوب وذلك لان اهل الجنة درجاتهم
متفاوتة فمن كان ادنى مرتبة يكون مغتما اذا شاهد من هو اعظم درجة وانه يجب على اهل الجنة الشكر على نعم الله تع ويجب عليهم الاخلال بالقبايح
وكل ذلك مشق فلا يكون الثواب خالصا عن الشوب تقرير الجواب ان كل ذي مرتبة في الجنة لا يطلب مرتبة ازيد من مرتبته فلا يكون مغتما بمشاهدة
من هو اعظم درجة منه وان سرورهم بالشكر يبلغ الى حد انتفاء المشقة وان غناهم بالثواب ومنافعهم ينفي عنهم مشقة ترك القبايح لانه في ترك القبايح
لا يكون مشق عليهم واما اهل النار فانهم يلجئون الى ترك القبايح فلا يصدر القبايح عنهم فلا يكون ذلك تكليفا لانه انتهى الى حد الالجاء فلا يحصل
لهم ثواب ترك القبايح فيكون عقابهم خالصا عن الشوب قال ويجوز توقف الثواب على شرط والا لاثيب العارف بالله تع خاصة اقول
ذهب جماعة من المعتزلة الى ان الثواب يجوز ان يتوقف على شرط واختاره المص واحتج عليه بانه لو لم يجز توقف الثواب على شرط لكان العارف
بالله تع وحده من غير ان يصدق النبي عم ورسالته مثابا واللازم بط بالاتفاق بيان الملازمة ان العارف بالله تع وحده من غير ان يصدق
النبي عم له معرفة مستقلة فلو لم يجز توقف الثواب على شرط لوجب ان يثاب بالمعرفة المستقلة وان لم يصدق النبي عم قال والاحباط
باطل لاستلزامه الظلم ولقوله تع فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ولعدم الاولوية اذا كان الاخر ضعفا وحصول المتنافيين مع
التساوي اقول اختلفوا في المؤمن اذا اجتمع له طاعات ومعاصي فذهب الاشاعرة الى انه لا يجب على الله تع ثوابه وعقابه بل ان اثاب
فبفضله وان عاقب فبعدله وله اثابة العاصي وعقاب المطيع وذهب جماعة من المعتزلة الى الاحباط والتكفير على معنى ان المكلف
اسقط ثوابه المتقدم بالمعصية المتاخرة وتكفر ذنوبه المتقدمة بطاعته المتاخرة واختار المص نفي الاحباط والتكفير واحتج عليه
بانه ظلم والظلم على الله تع محال وبان قوله تع فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ينافيه قوله ولعدم الاشارة الى دليل بطلان مذهب ابي هاشم
تقرير مذهبه انه ينتفي الاقل بالاكثر وينتفي الاكثر بالاقل ان كان مساويا ويبقى الزايد مستحقا وهو الموازنة تقرير الدليل على بطلانه انه لو فرض

ان المكلف استحق خمسة اجزاء من الثواب وعشرة اجزاء من العقاب فاسقاط احد الخمسين من العقاب دون الاخرى ليس اولى من العكس
ولو فرض انه استحق خمسة اجزاء من الثواب وخمسة اجزاء من العقاب فان ترتب اسقاط احدهما على الاخر يلزم صيرورة المغلوب غالبا
ان تساويا معا لزم وجودهما معا لان علة عدم كل واحد منهما وجود الاخر فلو عدما دفعة لوجدا دفعة لكن العلة توجد حال حدوث
المعلول فهما موجودان حال كونهما معدومين فيلزم الجمع بين النقيضين قال والكافر مخلد وعذاب صاحب الكبيرة منقطع لاستحقاقه
الثواب بايمانه ولقبحه عند العقلاء والسمعيات متاولة ودوام العقاب مختص بالكافر اقول اتفق المسلمون على ان عذاب الكفار
المعاندين دايم لا ينقطع والكافر المبالغ في الاجتهاد الذي لم يصل الى المط زعم الجاحظ والعنبري انه معذور لقوله تع وما جعل عليكم في
الدين من حرج وذهب الباقون الى انه غير معذور لقوله الاجماع عليه واحتجوا عليه بان الكافر المبالغ في الاجتهاد لما ان يصير واصلا الى
الحق او بقي ناظرا وكلاهما ناج ويمتنع ان يؤدي الاجتهاد الى الكفر فالكافر اما مقلد للكفر واما جاهل جهلا مركبا وكلام مقصر في الاجتهاد
ولذلك حكموا بوقوع العذاب وقوله تع وما جعل عليكم في الدين من حرج خطاب الى اهل الدين لا الى الخارجين والذين لم يدخلوا فيه واما ان
عذاب اصحاب الكباير هل ينقطع فذهب اهل السنة والامامية من الشيعة وطايفة من المعتزلة الى انه ينقطع واختاره المص واحتج عليه
بان صاحب الكبيرة يستحق الثواب بايمانه لقوله تع فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ولا شك ان الايمان اعظم اعمال الخير فان استحق العقاب
بالمعصية فاما ان يتقدم الثواب على العقاب وهو بط بالاتفاق او بالعكس وهو المط لانه لو لم ينقطع عذابه يلزم انه اذا عبد الله مكلف مدة
عمره ثم عمل كبيرة في آخر عمره ان لا ينقطع عذابه وهو قبيح عقلا واما السمعيات التي تمسك بها المعتزلة في عدم انقطاع عذاب صاحب الكبيرة مثل
قوله تع ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها ومن يعص الله ورسوله ويتعد
حدوده يدخله نارا خالدا فيها متاولة اما بتخصيص العمومات بالكفار او بحمل الخلود على المكث الطويل واما قولهم بان الثواب والعقاب
ينبغي ان يكون دايما لما تقدم فان اريد بدوام العقاب دوام عقاب الكفار فمسلم والا فمم قال والعفو واقع لانه حقه تع فجاز اسقاطه ولا ضرر
عليه في تركه مع ضرر النازل به فحسن اسقاطه ولانه احسان وللسمع اقول اختلفوا في جواز العفو فذهب جماعة من المعتزلة الى انه
جايز عقلا غير جايز سمعا وذهب قوم الى وقوعه عقلا وسمعا واختاره المص واحتج على وقوعه عقلا بان العقاب حق الله تع فجاز
له اسقاطه وبان العقاب ضرر على المكلف ولا ضرر على الله تع في تركه وكل ما كان كذلك فاسقاطه حسن وكل ما هو حسن فهو واقع ولان
العفو احسان والاحسان على الله تع واجب وعلى وقوعه سمعا بالدلايل السمعية مثل قوله تع ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون
ذلك لمن يشاء وقوله قل يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا قال والاجماع على
الشفاعة فقيل لزيادة المنافع ويبطل بنا في حقه ونفي المطاع لا يستلزم نفي المجاب وباقي السمعيات متاولة بالكفار اقول اتفق
المسلمون على ثبوت الشفاعة لقوله تع عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا وفسر بالشفاعة ثم اختلفوا فذهب طايفة الى انها عبارة عن طلب
زيادة المنافع للمؤمنين المستحقين للثواب وذهب طايفة الى ان الشفاعة للعصاة من امة محمد عم في اسقاط عقابهم وهو الحق عند
المص وابطل المص الاول بان الشفاعة لو كانت لطلب زيادة المنافع للمؤمنين المستحقين للثواب لكنا شافعين في النبي عم لانا نطلب
زيادة المنافع للنبي عم وهو مستحق للثواب والتالي بط لان الشفيع اعلى مرتبة من المشفوع له وقوله ونفي المطاع اشارة الى جواب دليل المذهب
الاول تقرير الدليل ان الله تع قال ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع نفى الله تع قبول الشفاعة عن الظالمين فلا تكون الشفاعة ثابتة في حق
العصاة تقرير الجواب ان الله تع نفى الشفيع الذي يطاع ونفي الشفيع المطاع لا يستلزم نفي الشفيع وقوله وباقي السمعيات متاولة
اشارة الى جواب استدلالاتهم بالسمعيات مثل قوله تع وما للظالمين من انصار وقوله تع يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا وقوله
فما ينفعهم شفاعة الشافعين تقرير الجواب ان هذه الايات متاولة بتخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة قال وقيل في اسقاط
المضار

والحق صدق الشفاعة فيهما وثبوت الثاني له لقوله علم ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي اقول ذهب طايفة ان الشفاعة بالنبي الى العصاة
في اسقاط المضار عنهم والحق عند المص صدق الشفاعة فيهما اي في زيادة المنافع لهم وفي اسقاط المضار عنهم اذ يقال شفع فلان لفلان اذا طلب
له زيادة منافع واسقاط مضار بيين ان ثبوت الشفاعة بالمعنى الثاني للنبي علم لقوله علم ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي قال والتوبة
واجبة لدفعها الضرر ولوجوب الندم على كل قبيح او اخلال بواجب ويندم على القبيح لقبحه والا انتفت وخوف النار ان كان الغاية فكذلك وكذا
من اخلال بالواجب اقول التوبة هي الندم على المعصية في الحال والعزم على تركها في الاستقبال وقد اتفقوا على وجوبها واحتج المص على وجوبها
بامرين الاول ان التوبة دافع للضرر الذي هو العقاب او الخوف منه ودفع الضرر واجب فما به يدفع الضرر ايضا يكون واجب الثاني ان الندم على فعل
القبيح او على الاخلال بالواجب واجب قطعا فيكون التوبة واجبة ويجب على التايب ان يندم على فعل القبيح لقبحه اذ لو لم يكن الندم على القبيح لقبحه
لانتفت التوبة فان من ندم على المعصية ليحفظ صحة بدنه او لغرض اخر لا يحصل التوبة ولو ان كان غاية التوبة هو خوف النار فكذلك اي لم يتحقق التوبة
لان توبة الخايف ليس لاجل قبح الفعل فيكون كمن ندم حفظا للسلامة بدنه او لخوف الناس لم يكن توبة قال فلا يصح من البعض ولا يتم القياس على الواجب
واذا اعتقد فيه الحسن لم يصح فيه التوبة اقول اي اذا ثبت ان الندم على فعل القبيح او على الاخلال بالواجب انما يكون توبة اذا كان الندم لانه قبيح او
اخلال يلزم ان لا يصح الندم من قبيح دون قبيح وهو مذهب ابو هاشم وذهب ابو علي الى انه يصح وانما يلزم مما ذكرنا ما هو موافق لمذهب ابي هاشم
لانه اذا ندم على قبيح دون قبيح فقد ظهر انه لم يتب عن القبيح لقبحه بل لغيره فلا يصح الندم واحتج بان ابو علي بان الندم على قبيح دون قبيح يصح كما ان
الاتيان بواجب دون واجب يصح وذلك لانه كما يجب عليه ترك القبيح لقبحه كذلك يجب عليه فعل الواجب لوجوبه فلو لزم من اشتراك القبايح في القبح
عدم صحة الندم على قبيح دون قبيح لزم من اشتراك الواجبات في الوجوب عدم صحة الاتيان بواجب دون واجب وقول المص ولا يتم القياس على
الواجب اشارة الى جواب هذا الاحتجاج تقديره ان هذا القياس لا يتم للفرق بين المقيس والمقيس عليه فان ترك القبيح لكونه قبيحا يكون للتعميم فلا يحصل الا
بترك جميع القبايح بخلاف الاتيان بالواجب فانه لكونه مثبتا لا يكون للتعميم فيحصل باتيان واجب دون واجب ولذلك فان من حلف ان لا ياكل الرمان لحموضتها
يجب ان يحنث على اكل كل رمانة حامضة بخلاف من حلف ان ياكل كل رمانة لحموضتها فانه لا يجب ان ياكل كل رمانة حامضة ولو اعتقد التايب بعض
القبايح الحسن صحت توبته عن قبيح اعتقد قبحه دون قبيح اعتقد حسنه لحصول شرط التوبة وهو الندم على القبيح لقبحه قال ولا المستحقر اقول
اي اذا استحقر احد الفعلين من حيث القبح ولا خر استعظم من حيث القبح حتى اعتقد بالحقير انه وجوده بالنسبة الى العظيم كعدمه فتاب عن العظيم
يقبل توبته لانه تاب عنه لقبحه قال والتحقيق ان ترجح الداعي الى الندم عن البعض يبعث عليه وان اشترك الداعي في الندم على القبيح كما في
الدواعي الى الفعل فلو اشترك الترجيح اشترك وقوع الندم وبه يتاول كلام امير المؤمنين علي واولاده والا لزم الكفر على التايب منه المقيم على
صغيرة اقول لما بين مذهب ابي هاشم وابي علي اراد ان يذكر ما هو الحق عنده وبيانه انه يصح التوبة عن قبيح دون قبيح اذا كان الداعية الى ترك بعض
القبايح راجحة بسبب قرائن فيها كعظم الذنب او كثرة الزواجر عنه مثل الشناعة عند العقلاء وغير ذلك على داعية بعض آخر ولا يصح التوبة عن
قبيح دون قبيح اذا كانت الدواعي الى ترك الجميع متساوية وذلك لان ترجح الداعي الى الندم عن البعض يبعث عن ذلك الندم وان اشترك الدواعي في الندم
على القبيح فيتحقق الندم عن البعض بسبب ترجح دواعيه ولم يحصل الندم عن البعض وان اشترك الجميع في الدواعي لان رجحان الداعي يخصص ذلك البعض بالوقوع
فلا يكون عدم الندم عن البعض الاخر دالا على انه ما ترك القبيح لقبحه بل الدواعي ذلك الندم الغير الواقع ما ترجح وذلك كما في الدواعي الى الفعل فان الافعال
بحسب الدواعي فاذا كان داعية بعض الافعال راجحة على داعية بعض آخر اختص الفعل الذي يكون داعيته راجحة بالوقوع وان اشترك مع غيره
في الدواعي واذا تشارك الدواعي في الترجيح اشترك وقوع الندم فلا يصح الندم عن بعض دون بعض وبهذا يتاول ما نقل عن علي واولاده من ان التوبة
لا يصح عن بعض القبايح دون بعض فانه لو لم يتاول بهذا لزم الحكم ببقاء الكفر على التايب من الكفر المقيم على صغيرة مثل الكذب وهو خلاف اجماع المسلمين
قال والذنب ان كان في حقه تعالى من فعل قبيح كفى فيه الندم والعزم وفي الاخلال بالواجب اختلف حكمه في بقايه وقضايه وعدمهما وان كان





في حق آدمي استتبع ايصاله ان كان ظالما او العزم عليه مع التعذر ولا رشاد ان كان اضلالا وليس ذلك جزءا منها اقول اراد ان يشير الى اقسام
التوبة بحسب ما يتوب عنه فنقول التوبة ان كانت عن ذنب يتعلق بحق الله تعالى فان كانت عن فعل قبيح كشرب الخمر والزنا كفى فيها الندم والعزم وان كانت
عن الاخلال بالواجب اختلف حكمه في بقايه وقضايه وعدمهما فبعضه يسقط عنه بمجرد الندم والعزم على ترك المعاودة وبعضه يحتاج الى القضاء
كالصلوة وبعضه يبقى الى ان يؤدي كالزكوة وان كانت عن ذنب يتعلق بحق الادمي استتبع ايصاله ان كان ظالما ولم يتعذر الايصال بان كان
صاحب الحق او وارثه باقيا وانما يصل الحق الى المستحق بان يرد المال ويسلم البدن او العضو للقصاص الى اولياء المقتول لاستيفاء الحق ولو
تعذر وجب العزم على ترك المعاودة وان كان الذنب الذي يتعلق بحق الادمي اضلالا وجب ارشاد من اضله ورجوعه عما اعتقد بسببه ان
امكن ذلك وهذه التوابع ليست جزءا من التوبة فان العقاب يسقط بالتوبة وقيام المكلف بالتوابع اتمام للتوبة فان ترك التوابع لا يمنع سقوط العقاب
بالتوبة قال ويجب الاعتذار على المغتاب مع بلوغه اقول اي اذا كان الذنب الذي تعلق بحق الادمي هو الاغتياب وجب على المغتاب الاعتذار
عن اغتيابه ان بلغ الاغتياب اليه لانه وصل اليه ضرر من الغم بسبب الاغتياب فوجب عليه الاعتذار منه والندم عليه وان لم يبلغ اليه لا يلزمه الاعتذار
لانه لم يوصل اليه سبب الاغتياب غما لكن يجب في كلا القسمين الندم لله تعالى فانه خالف نهيه والعزم على ترك المعاودة قال وفي ايجاب التفصيل مع
الذكر اشكال وفي وجوب التجديد اشكال وكذا المعلول مع العلة اقول قيل يجب على التايب التفصيل ان كان يفعل القبايح بان يتوب عن كل
واحد منها وان كان يعلم القبايح مجملا يجب عليه التوبة عن القبايح مجملا وان علم بعضها مفصلا وبعضها مجملا وجب عليه التوبة عن المفصل التفصيل
وعن المجمل بالاجمال فقال المص وفي ايجاب التفصيل مع الذكر اشكال لان من الجايز ان يحصل بالندم على كل قبيح صدر منه وان لم يذكره مفصلا و
قيل اذا تاب المكلف عن المعصية ثم ذكرها يجب عليه تجديد التوبة لانه اذا ذكر المعصية ولم يندم عليها يصدر منه ذنب ثم قال المص وفي وجوب
التجديد اشكال لانه يجوز ان لا يصدر المعصية منه عند ذكرها بدون الندم واذا صدر العلة عن المكلف وجب الندم عن العلة مع المعلول كما اذا
رمى فاصاب فان الرمي علة والاصابة معلولة لا فيجب الندم عن الرمي والاصابة قال ووجوب سقوط العقاب بها والعقاب يسقط بها لا بكثرة
ثوابها لانه قد يقع محبطا ولولاه لا يبقى الفرق بين التقدم والتاخير ولا اختصاص ولا يقبل في الاخرة لانتفاء الشرط اقول ذهب المص
الى وجوب سقوط العقاب بالتوبة فان من اساء الى غيره واعتذر اليه وعرف منه الانزعاج عن تلك الاساءة بالكلية فانه يلزم عند العقلاء ان
ان يقبل اعتذاره وندمه بعد الاعتذار والعقاب يسقط بالتوبة لا بكثرة ثواب التوبة على معنى ان التوبة اذا وقعت على شروطها اسقطت العقاب
من غير اعتبار امر زايد وقال قوم انها تسقط العقاب بكثرة ثوابها واختار المص الاول واحتج عليه بوجوه ١ ان التوبة قد تقع محبطة بغير ثواب
كتوبة الخارجي من الزنا فانه يسقط بها عقابه من الزنا ولا ثواب لتوبته اصلا ٢ انه لولا سقوط العقاب بالتوبة وحدها بل بكثرة ثوابها لا يبقى
الفرق بين تقدم التوبة على المعصية وتاخيرها عنها والتالي باطل اما الملازمة فلانه يكون التوبة كغيرها من الطاعات التي يسقط العقاب بكثرة
ثوابها والطاعات التي هي غيرها لا فرق بين تقدمها وتاخيرها عن المعاصي فكذا التوبة واما بطلان التالي فلانه لو سقط الفرق بين التقدم و
التاخير لكان التايب عن المعاصي اذا كفر او فسق يسقط عنه العقاب ٣ انه لو اسقطت التوبة العقاب بكثرة ثوابها لا يبقى اختصاص بعض
العقاب بالاسقاط دون بعض لان الثواب لا اختصاص له ببعض العقاب والتالي باطل لان بعض العقاب مختص بالسقوط بان يكون
التوبة عن ذنب يستحق ذلك العقاب فان قيل لو كانت التوبة بذاتها مسقطة للعقاب لا بكثرة ثوابها لكانت مقبولة في الاخرة اجيب
بانها انما يقبل في الاخرة لانتفاء شرط لان التوبة مشروطة بان يترك فعل القبيح لقبحه وفي الاخرة يترك لالجاء ولا يكون الندم للقبيح فلم يتحقق شرطها
فلهذا لا يقبل والى هذا الجواب اشار بقوله ولا يقبل في الاخرة لانتفاء الشرط قال وعذاب القبر واقع لامكانه وتواتر السمع بوقوعه وساير
السمعيات من الميزان والصراط والحساب وتطاير الكتب ممكنة دل السمع على ثبوتها فيجب التصديق بها اقول عذاب القبر واقع لانه ممكن عقلا
لا خفاء في امكانه وقد تواترت الدلايل السمعية الدالة على وقوعه فيكون واقعا ومن الدلايل الدالة على وقوعه قوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم
تقوم الساعة

ادخلوا آل فرعون اشد العذاب بوجه من الاستدلال بها انها صريحة في العذاب قبل يوم القيمة وذلك لا يكون الا قبل الانتشار من القبور وقوله تعالى في حق قوم نوح عليه السلام
اغرقوا فادخلوا نارا والفاء للتعقيب بغير مهلة فيكون ظاهرة في عذاب القبر وقوله تعالى ومن اعرض عن ذكري فان له معيشة ضنكا وقد حمل اهل التفسير
المعيشة الضنك على عذاب القبر والحمل على هذا اولى من حملها على سوء الحال وتكدر العيش حال الحياة لان من اعرض عن ذكر الله تعالى فقد يكون في الدنيا في
انعم عيش ومنها ما روي انه عليه السلام مر بقبرين فقال انهما ليعذبان وما يعذبان في كبير اما احدهما فلا يستتر عن البول واما الآخر فكان يمشي بالنميمة
ومنها قوله عليه السلام استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر من البول وما روي انه عليه السلام قال في سعد بن معاذ لقد ضغطته الارض ضغطة اختلفت بها
ضلوعه وما روي انه عليه السلام قال ان الميت ليعذب ببكاء اهله وقد حمله العلماء على ما اذا اوصى بذلك وما روي انه عليه السلام كان يكثر من قوله اللهم اني اعوذ
بك من عذاب جهنم ومن عذاب القبر ومن فتنة المسيح الدجال وما روي انه عليه السلام خرج بعد ما غربت الشمس فسمع صوتا فقال ان اليهود يعذب في قبورها
والروايات المتواترة في هذا اكثر من ان تحصى واما ساير السمعيات من الميزان والصراط والحساب وتطاير الكتب فممكنة عقلا والله تعالى عالم بالممكنات
قادر على الكل وقد دل السمع على ثبوتها فيجب التصديق بها لان خبر الصادق عن الممكنات الموصوفة يفيد العلم بوجودها **قال والسمع
دل على ان الجنة والنار مخلوقتان الآن والمعارضات مأولة اقول** مذهب الاشاعرة واكثر المتكلمين ان الجنة والنار اللتين هما دار الثواب
والعقاب مخلوقتان الآن وذهب عباد الصيمري وابو هاشم وعبد الجبار الى انهما غير مخلوقتين الآن فزعم عباد انه يستحيل في العقل ذلك
قبل حلول المكلفين فيهما وخالفه ابو هاشم وزعم ان خلقهما الآن غير ممتنع عقلا وانما هو ممتنع سمعا والسمع دل على انهما مخلوقتان الآن لقوله تعالى
وجنة عرضها السموات والارض اعدت للمتقين وقوله واتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة اعدت للكافرين ولفظ الاعداد يدل ظاهرا على وجودها
لان اهل اللغة اتفقوا على ان الاعداد الذي ينبئ عن وجوده وثبوته والفراغ منه وقوله تعالى اسكن انت وزوجك الجنة وقوله تعالى قلنا اهبطوا منها جميعا
وقوله تعالى ولقد رآه نزلة اخرى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وقوله عليه السلام عن الله تعالى اعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا اذن
سمعت ولا خطر على قلب بشر وقوله عليه السلام ان في الجنة شجرة يسير الراكب تحتها مائة عام لا يقطعها وقوله عليه السلام رأيت عمرو بن عامر الخزاعي في النار واما
المعارضات فمنها قوله من وجوه انها لو كانتا مخلوقتين لوجب هلاكهما لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه لكن لا يمكن هلاكهما لقوله تعالى اكلها دائم والجواب
ان المراد بالاكل المأكول وهو ثمر الجنة باتفاق المفسرين وذلك غير دائم ضرورة فنائه عند اهل اكل اهل الجنة له فاذن ما هو الظاهر من دوام
الاكل غير معمول به فيحمل دوام الاكل على تجدده فيجوز ان يفنى فيتجدد وايضا لا نم ان المراد بقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه العموم فان ابن عباس
قال معناه تعالى كل حي ميت ومنها قوله تعالى وجنة عرضها السموات والارض فانها دلت على ان الجنة الموعودة لا يسعها اقطار السموات والارض
هذا دليل ظاهر على ان الجنة غير مخلوقة الآن والجواب ان الآية انما تدل على انها غير مخلوقة الآن ان لو كانت في السماء واما اذا كانت خارجة عن
السماء فلا يدل على ذلك ما روي انه عليه السلام قال الدرجة السفلى من الجنة فوق السماء السابع **قال والايمان التصديق بالقلب واللسان ولا يكفي الاول
لقوله تعالى واستيقنتها انفسهم ولا الثاني لقوله تعالى قل لم تؤمنوا ولكن قولوا والكفر عدم الايمان اما مع الضد او بدونه والفسق الخروج عن
طاعة الله تعالى مع الايمان والنفاق اظهار الايمان واخفاء الكفر والفاسق مؤمن لوجود حده فيه اقول** الايمان في اللغة التصديق وفي الشرع اختلف
فيه فذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري والقاضي ابو بكر والاستاذ ابو اسحق والكرامية من اهل السنة الى انه عبارة عن التصديق القلبي للرسول عليه السلام وكل
ما علم مجيئه به بالضرورة وذهب المعتزلة الى انه عبارة عن التصديق بالله وبرسوله والكف عن المعاصي وذهب اكثر اهل الاثر وابن مجاهد الى انه عبارة
عن التصديق بالقلب والاقرار باللسان والعمل بالاركان وذهب المصنف الى انه عبارة عن التصديق بالقلب واللسان واحتج على انه لا يكفي التصديق بالقلب
وحده لقوله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم وقوله تعالى فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به فانه تعالى اثبت لهم الاستيقان النفسي والمعرفة والكفر مقابل للايمان
فلو كان الايمان هو التصديق القلبي وحده لكان الاستيقان النفسي والمعرفة القلبية ايمانا واذا كانت المعرفة ايمانا لم يجتمع مع الكفر ضرورة امتناع اجتماع المتقابلين
لكن المعرفة تجتمع مع الكفر فلا يكون المعرفة هو الايمان واحتج على انه لا يكفي التصديق اللساني بقوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا فان الاعراب
وجد لهم التصديق



اللساني بقوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا فانه تعالى امر النبي عليه السلام بان ينفي عنهم الايمان فلو كانوا مؤمنين لما امر بنفي الايمان عنهم
فلو كان الايمان هو التصديق اللساني وحده لثبت لهم الايمان لانهم مصدقون باللسان والحق ان الايمان هو التصديق القلبي وحده لقوله تعالى وقلبه
مطمئن بالايمان وقوله تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان واما قوله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم وقوله تعالى فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به فلا يدل على ان
الاستيقان والمعرفة هو التصديق القلبي والكفر لغة هو الستر ومنه يقال العرب كفر درعه بثوبه اي ستر ومنه قولهم للزارع الكافر لانه يستر البذر بالتراب عند حراثته
وفي الشرع عبارة عن عدم الايمان لا مطلقا بل عما من شأنه الايمان سواء كان معه تكذيب قلبي او لساني او لم يكن والى هذا اشار بقوله اما مع الضد او
بدونه والفسق لغة هو الخروج وفي الشرع هو الخروج عن طاعة الله تعالى مع الايمان والنفاق لغة هو اظهار خلاف الباطن وفي الشرع هو اظهار الايمان واخفاء الكفر
والفاسق مؤمن لوجود حد الايمان فيه فبطل ما ذهب اليه المعتزلة من ان الفاسق ليس بمؤمن ولا كافر بل له منزلة بين المنزلتين **قال والامر
بالمعروف الواجب واجب وكذا النهي عن المنكر وبالمندوب مندوب سمعا والا لزم خلاف الواقع او الاخلال بحكمة الله تعالى وشرطهما
علم فاعلهما بالوجه وتجويز التأثير وانتفاء المفسدة اقول** الامر بالمعروف هو الحمل على الطاعة سواء كان بالقول او بالفعل والنهي عن المنكر هو
المنع من فعل المعاصي قولا او فعلا والامر بالمعروف الذي هو الواجب واجب والنهي عن المنكر الذي هو الحرام واجب ايضا والامر بالمعروف الذي
هو المندوب مندوب واختلفوا في وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر بحسب الشرع او بحسب العقل فذهبت الاشاعرة واهل السنة الى
وجوبهما شرعا لا عقلا وذهب الجبائي وابنه الى وجوبهما عقلا واختار المصنف الاول واحتج على انهما لا يجبان عقلا بانهما لو وجبا عقلا لزم
احد الامرين خلاف الواقع او الاخلال بحكمة الله تعالى واللازم بشقيه ظاهر الفساد فالملزوم مثله بيان الملازمة انهما لو وجبا عقلا لوجبا على الله تعالى لان
كل واجب عقلي واجب على من حصل في حقه وجه الوجوب ولو كانا واجبين على الله تعالى فان كان فاعلا لهما وجب وقوع المعروف وترك المنكر لان
الله تعالى حمل المكلف على المعروف ومنعه عن المنكر فيلزم خلاف الواقع وان كان تاركا لهما يلزم الاخلال بحكمته تعالى لانه تعالى قد اخل بالواجب العقلي وهذا
الدليل يصلح لالزام الجبائيين لانتفاء الوجوب العقلي في نفس الامر والدليل على انه واجب بحسب الشرع قوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا
فاصلحوا بينهما فان بغت احديهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغي امر بالاصلاح وبالقتال الذي هو البغي والامر للوجوب ظاهرا واذا ثبت وجوب
الامر بالمعروف في هذه الصورة لزم وجوبه في باقي الصور اذ لا فصل بالاجماع وقوله تعالى ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون
عن المنكر والامر ظاهر في الوجوب وقوله عليه السلام لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر او ليسلطن الله شراركم على خياركم فيدعوا خياركم فلا يستجاب
لهم توعد على ترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وهو دليل الوجوب وشرط الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ان يكون فاعلهما اي فاعل الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر عالما بان ما يأمر به معروف وان ما ينهى عنه منكر واليه اشار بقوله علم فاعلهما بالوجه وان يكون عالما بتجويز التأثير بان يجوز افضاءهما
الى المقصود فانه اذا لم يجوز تأثيرهما وافضاءهما الى المقصود لا يجب وان يكون عالما بانتفاء المفسدة فلو عرف او غلب على ظنه مفسدة
بالنسبة اليه او لبعض اخوانه في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر من غير تجسس وتجسس لقوله تعالى ولا تجسسوا والتجسس سعي في اظهار الفاحشة
وهو محرم لقوله تعالى ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة ولقوله عليه السلام من اتى من هذه القاذورات شيئا فليستر هاستره الله تعالى
تم الكتاب بعون الله وحسن توفيقه في شهر رمضان المبارك يوم الخميس في وقت الضحى في تاريخ سنة ثلثة وعشرون وعشر مائة هجرية

يا خالق الخلق طورا بعد اطوار ❊ يا عالم السر من جهر واضمار
اغفر لصاحبه ايضا وكاتبه ❊ والمستعير ان رد والقاري

وصلى الله على سيدنا محمد خاتم النبيين وعلى آله وصحبه اجمعين
والحمد لله رب العالمين

كتب الشيخ ابو سعيد ابو الخير مرحبا لابي علي بن سينا قطعنا الاخوة عن معشر بهم مرض من كتاب الشفا فماتوا على دين رسطاليس [illegible]
لا زال اركانه معدلة للطوائف حصنا حصينا وسحاب رافة للخلائق ظلا ظليلا فاجاب ابو حسين بعد ابيه الا توبوا الى رب الانام
وكونوا الصالحين على الله وعلم الا لا تطلبوا الاحلالا الا لا تسلكوا سبل الكرام فلا تعبثوا بما نالت يداكم ولا تانسوا على ورب الكرام
الى الكلى يدعوكم جميعا من الرسائل [illegible]
[illegible]
[illegible]

وقلت وما ذنبي فقالت مجيبة
وجودك ذنب لا يقاس به ذنب